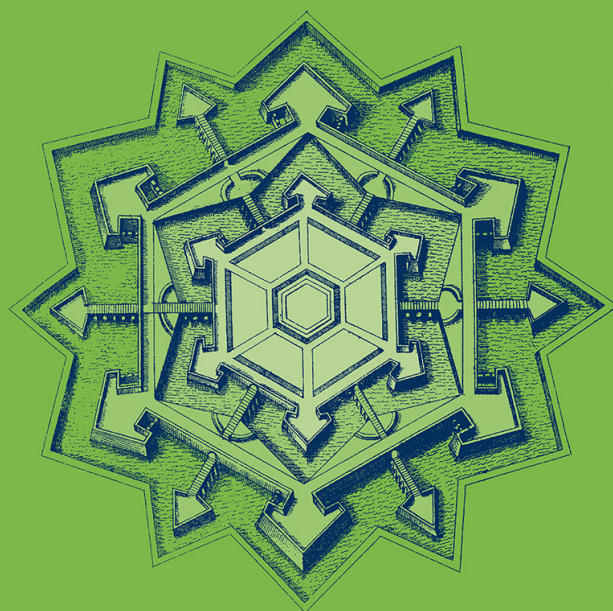
Iris Murdoch

DESCUBRIR EL EXISTENCIALISMO



SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

Iris Murdoch

Descubrir el existencialismo

Traducción del inglés de
Ernesto Baltar

Siruela

Biblioteca de Ensayo 114 (Serie Mayor)

Edición en formato digital: septiembre de 2020

En cubierta: ilustración de Robert Fludd
Diseño gráfico: Ediciones Siruela
© 1999 by Audhild Bayley as the Beneficiary of the Literary Estate of Iris Murdoch.
Artículos de 1950-1959
© De la traducción, Ernesto Baltar
© Ediciones Siruela, S. A., 2020

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, *www.cedro.org*) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Ediciones Siruela, S. A.
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
www.siruela.com

ISBN: 978-84-18436-09-3

Conversión a formato digital: María Belloso

Índice

El novelista como metafísico
El héroe existencialista
Bosquejo de una teoría de las emociones de Sartre
Para una moral de la ambigüedad de Simone de Beauvoir
La imagen de la mente
El mito político existencialista
Hegel en versión moderna
La mordacidad existencialista

Solo este hecho, que no hay misterio, daría al traste con su pretensión de ser representaciones verdaderas de la situación del hombre.

«El héroe existencialista», 1950

Una exaltación dramática, solipsista, romántica y antisocial del individuo.

«La mordacidad existencialista», 1957

El novelista como metafísico

Voy a hablar de lo que algunos críticos franceses han llamado «la novela fenomenológica». Podemos preguntarnos: ¿es realmente un nuevo tipo de novela? Sin duda, incluye la mayor parte de los rasgos que tienen todas las novelas, pero además desprende un sabor muy especial debido a la teoría específica que el novelista asume. Es esta teoría la que quiero analizar, y los novelistas en los que estoy pensando en concreto son Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus. Todos estos autores han escrito también libros de filosofía que están relacionados con su obra literaria, y su crítico literario de cabecera es el filósofo Maurice Merleau-Ponty.

¿Qué hay detrás de este acercamiento entre filosofía y literatura? No es la primera vez que se ha producido tal aproximación. Y no me refiero solo a que «todo novelista tiene su filosofía», como se suele decir haciendo un uso impreciso de la palabra «filosofía». El Romanticismo literario tiene obviamente una conexión con el pensamiento filosófico del siglo XIX. Kierkegaard puede ser considerado un gran romántico, si bien un romántico muy peculiar. Y los escritores sobre los que voy a tratar a continuación tienen también una deuda con la tradición romántica, aunque poseen asimismo algunas características muy poco románticas, que mencionaré después. En cualquier caso, la relación de Sartre y compañía

con la filosofía se diferencia de una forma clara de la que tenían sus predecesores literarios, y esto no es simplemente porque hagan filosofía además de escribir novelas. Estos escritores afirmarían que son filósofos en la tradición fundamental de la filosofía europea y que su uso de los modos literarios es un síntoma del viraje que la filosofía en su totalidad está protagonizando en la actualidad.

La palabra «fenomenología» es todavía una desconocida en Gran Bretaña. Le da título a una obra fundamental de Hegel: la *Fenomenología del espíritu*. Supongo que Hegel es el fundador de la fenomenología como disciplina filosófica, aunque algunos fenomenólogos suelen mencionar como precursores suyos a pensadores anteriores, como David Hume. Desde mi punto de vista, Hume tiene derecho a ser considerado un predecesor de la fenomenología tanto como lo es del empirismo británico. Desde Hegel, la fenomenología ha sido la principal corriente del pensamiento filosófico en el continente. Pero, aunque es estrictamente heredera de Hegel, recibió en su tierna infancia una inyección del enemigo de Hegel, Kierkegaard; nunca se recobró de esto y, en consecuencia, desarrolló lo que su padre hubiese considerado con probabilidad como deformaciones curiosas. Los grandes nombres de la fenomenología después de Hegel son Husserl, Jaspers, Heidegger y Sartre. Hay otra línea de descendencia de la *Fenomenología del espíritu* a través de *El capital* de Marx, una obra que pone totalmente del revés el libro de Hegel. De modo que los existencialistas y los marxistas son en realidad primos filosóficos.

¿Qué es la fenomenología? Si quisiéramos formular una definición audaz, podríamos decir que es una teoría apriorística del significado con cierto aire psicológico y una técnica descriptiva muy desarrollada. No voy a criticar ahora a la fenomenología como método filosófico; solo quiero describirla como clave del pensamiento de Sartre y de los otros autores en su condición de novelistas. En Inglaterra el estudio del significado se ha convertido principalmente en el campo de los filósofos del lenguaje o de los mercaderes de la semántica. El significado se explica según la posición de las

palabras en el lenguaje y su relación con este marco más o menos convencional de comportamiento que escatima el lenguaje. Un ejemplo reciente de este tipo de análisis es el libro del profesor Gilbert Ryle *The concept of mind* [*El concepto de lo mental*]. El fenomenólogo no concibe el significado tan solo en función de nuestro lenguaje; ni lo entiende, por otro lado, como algo inherente a las cosas mismas (como hacen los aristotélicos), ni como algo que reside en un mundo inteligible trascendente (como hacen los platónicos). Lo considera como algo que depende de la actividad del sujeto.

«El significado es conferido por el sujeto». Esto es lo que se dice. Pero ¿quién es el sujeto? ¿Es una suerte de sujeto metafísico idéntico a todos nosotros?, ¿una estructura que impone *a priori* condiciones de objetividad? ¿O ese sujeto que confiere significado es el sujeto empírico psicológico (tú y yo, en una palabra)? ¿O es algo situado entre los dos? El paso crucial en torno al punto de vista fenomenológico se da cuando abandonamos a Kant y volvemos a Hegel. Los sujetos kantianos son seres dotados de la misma facultad racional y cuya voluntad racional se armoniza en un «reino de los fines». Pero en el mundo hegeliano la razón tiene una historia, es decir, el sujeto tiene una historia, y se encuentra en estado de guerra con su entorno y con los demás sujetos. Con Hegel el sujeto real entra en la filosofía. Es cierto que Hegel afirma que «todo se reconcilia finalmente en el Absoluto», pero lo que le interesa, al menos en su *Fenomenología*, no es el fin, sino el camino (y en el camino, en cualquier momento antes del fin de la historia, hay contradicciones que quedan sin resolver).

En este peligroso mundo hegeliano, lleno de sustancia y color y cambio dialéctico, al principio el fenomenólogo moderno empieza sintiéndose como en casa. La *Fenomenología* de Hegel es un libro extraordinario. Puede ser tomado como una historia universal de las ideas, como una historia universal de las sociedades, como la posible historia de una conciencia individual o como una metafísica. Por fortuna, no me compete en este momento abordar las distintas maneras que hay de interpretar esta obra. El aspecto de la

misma que nos importa aquí es que describe varios modos generales en los que el sujeto capta, percibe o comprende su mundo. Hegel nos presenta una serie de retratos de un yo que es en diversas fases autoalienación y autoconocimiento. Al principio es percibido simplemente como algo enfrentado a sí mismo; después, como encontrándose en conflicto con otros sujetos, dominándolos o siendo dominado por ellos; más tarde el yo progresa hasta producir un significado ético e incluso religioso del mundo. Es, en muchos aspectos, el mismo yo cuyas aventuras encontramos de nuevo en *El ser y la nada* de Sartre, aunque con algunas diferencias importantes.

Detrás de la historia del yo hegeliano se halla la dialéctica, el autodesarrollo de la razón, o, en todo caso, la marcha progresiva e inteligible del mundo, como dirían los marxistas. El yo hegeliano, con todo su color histórico y psicológico, no tiene una estructura fundamental ni un dilema fundamental, pues en última instancia no es una entidad independiente e irreducible. Al final no habrá nada sino las diferentes fases del Absoluto, y estas no son fases de algo independiente de la fase. El yo cuya estructura describe Sartre en *El ser y la nada*, y cuyas aventuras relata en ese libro y en sus novelas, es, no obstante, una entidad independiente, y tiene, como el yo de Kierkegaard, un dilema fundamental. Las novelas y obras teatrales de Sartre tienen un propósito estrictamente didáctico. Tratan de que seamos conscientes de este dilema, de manera que podemos perseguir de verdad y con ojos abiertos la tarea humana de comprender nuestro mundo y de darle un significado.

¿Cuál es este dilema? Sus perfiles, descritos por Sartre, quizá ya son conocidos. Todos nosotros buscamos fácilmente imágenes mediante las cuales comprendernos a nosotros mismos. Puede ser un juego peligroso, pero sin duda es natural, y la imagen ofrecida por Sartre tiene un atractivo inmediato para muchas personas. La naturaleza de la conciencia, nos dice, debe ser entendida por contraste con la naturaleza de las cosas. La cosa es en sí, *en-soi*; la conciencia es para sí, *pour-soi*. Es decir, no es nada; no es una sustancia ni tiene significado, aunque es la fuente de todo significado.

Su característica fundamental es la nada, esto es, su libertad; su dilema fundamental es la realización de su libertad: *Angst*, *angoisse*, angustia. En cualquier caso, también es consciente de que tiene que contender, no solo con el mundo de las cosas, sino con otros sujetos que están siempre dispuestos a convertirlo en un objeto de su universo y a darle un significado distinto.

Para captar en plenitud el aroma de este drama, creo que la palabra clave, asociada en especial a Kierkegaard, es «ambigüedad». El yo libre y solitario, cuya situación Sartre describe en esos términos algo kierkegaardianos, descubre que el mundo está lleno de ambigüedades. Estas tienen que ser resueltas y son resueltas mediante la acción, o mediante esos tipos de acción que llamamos inacción. Es decir, estamos condenados a elegir: elegimos nuestra religión o carecemos de ella; elegimos nuestra orientación política o carecemos de ella; elegimos a nuestros amigos o no los tenemos. Dentro de los amplios límites de nuestra situación histórica, elegimos un mundo u otro diferente.

Los existencialistas han generalizado y han dado forma filosófica a algo que, de manera fragmentada, la mayoría de nosotros podríamos reconocer en las crisis de nuestras propias vidas, y que algunos novelistas ya se han esforzado por manifestar. Si queremos más material científico para analizar, podemos volver a los historiales clínicos del psicoanalista. ¿Qué está haciendo el analista? ¿Está revelando una estructura preexistente o está persuadiendo al paciente para que ofrezca un significado nuevo de su experiencia pasada? El carácter liberador y terapéutico del análisis parecería surgir no simplemente de la revelación y de la enseñanza por parte del analista, sino de la creación por parte del paciente de un nuevo punto de vista sobre su personalidad y su propia aceptación libre de este punto de vista.

En *El ser y la nada* hay un capítulo llamado «Psicoanálisis existencialista». Este es un procedimiento que todos nos permitimos efectuar cuando nos interrogamos a nosotros mismos —rara vez lo hacemos— sobre nuestros proyectos fundamentales. ¿Estamos aceptando con demasiada facilidad

los valores morales de nuestra sociedad o de nuestra Iglesia? ¿Se ha distorsionado nuestra imagen del mundo porque no estamos dispuestos a afrontar hechos desagradables sobre nosotros mismos? Estas cuestiones se plantean en el contexto de una soledad esencial del individuo, en la que no existe otra respuesta posible que la de la decisión, la afirmación de un significado del que nada garantiza la objetividad. Preguntamos: ¿es en verdad valioso aquello que valoramos? Debemos responder, y sin embargo nuestra respuesta no puede basarse en valores objetivos, pues estos no existen.

Todo esto empieza a sonar extrañamente familiar. Resulta interesante que a través de caminos distintos los existencialistas y los positivistas lógicos hayan alcanzado posiciones que son, en ciertos aspectos, sorprendentemente parecidas. Véase lo siguiente:

> No hay nada que hacer sobre ello, excepto observar los hechos, observarlos con más atención, observarlos en mayor número, y luego llegar a una decisión moral. Entonces, preguntar si la actitud que uno ha adoptado es la correcta equivale a preguntar si uno está dispuesto a seguir manteniéndola. No puede haber garantía de su corrección, porque nada cuenta como garantía. O, más bien, algo puede contar para alguien como garantía, pero contar algo como garantía es en sí mismo adoptar un punto de vista moral.

Este texto no es de Sartre, sino del profesor A. J. Ayer, en un reciente número de *Horizon*. El dilema moral fundamental es el mismo para ambos. Este punto de vista fue expresado hace tiempo y de manera extraordinaria en el *Tractatus* de Wittgenstein:

> El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales[1].

Lo primero que destacaron los filósofos analíticos de este texto fue su aspecto negativo. Las proposiciones éticas no son verdaderas proposiciones, por lo que deben de ser un tipo de exclamaciones, etc. Más tarde cayeron en la cuenta de su aspecto positivo y pasaron de ser materialistas ilustrados que decían que el valor era una ficción a ser los defensores de un auténtico concepto de valor. Al subrayar que el valor real depende de un acto libre de valoración y no de una cualidad objetiva del mundo, los existencialistas se acercaron a esta forma de pensamiento. Ambas partes han sido acusadas de corromper a la juventud. Es fácil ver el porqué.

Los siguientes movimientos, sin embargo, son diferentes. El filósofo moral del lenguaje (el positivista) se ocupa solo de analizar proposiciones sobre conceptos morales y de mostrar, por ejemplo, que tales proposiciones están en último término relacionadas con nuestras actitudes ante la vida y que no son simples exposiciones de hechos. Sartre, que es más un fenomenólogo que un lógico, y tan moralista como filósofo moral, quiere ir más allá y exponer en detalle las aventuras de los seres que están en esta situación de carecer de garantía. Sartre indaga profundamente sobre la ética, y sus obras tienen un carácter perforador e iluminador que, desde mi punto de vista, contrasta de modo favorable con la naturaleza abstracta de un libro meticuloso como el de Charles Stevenson *Ethics and Language* [*Ética y lenguaje*]. Stevenson se pone a describir actitudes a nivel de la moral convencional y sin una terminología adecuada. Los conflictos que Sartre describe son aquellos que van a la raíz. Su terminología puede molestar por sus implicaciones metafísicas, pero incluso allí donde es inaceptable resulta iluminador. ¿Y acaso podemos describir realmente —remarcaría el término *describir*— cómo son los desacuerdos morales sin hacer, por un lado, algunas concesiones a la noción de un yo sustancial y sin utilizar, por el otro, los conceptos reales que están causando problemas reales? Los conceptos políticos, por ejemplo. Podemos decidir (o no) que es tarea del filósofo moral realizar tal descripción. Pero, más que hacerlo en los mismos términos que Stevenson,

preferiría que asumiéramos que la cuestión finaliza con el artículo del profesor Ayer en *Horizon*.

Las novelas de Sartre, entonces, describen el drama de la gente que reacciona más o menos conscientemente y de varias maneras al dilema de su soledad ética y de su situación de conflicto con los demás sujetos. Y no solo se describe la soledad ética. *La náusea*, que es sin duda uno de los libros más notables de Sartre, describe lo que se podría llamar una especie de soledad lógica. El significado se considera de repente algo alejado no solo de un mundo de valores objetivos, sino de los mismos objetos físicos. Es una inmersión en el absurdo. Si, de hecho, conferimos significado no solo a los sistemas éticos y religiosos, sino también al mundo físico (en el que vemos un correlato de nuestras necesidades e intenciones), entonces este significado podría desaparecer en principio, dejándonos cara a cara con una naturaleza cruda y sin nombre. Este es el dilema de Antoine Roquentin, el héroe de *La náusea*, y se podría decir que el propósito del libro es revelarnos nuestra situación real por contraste con otra situación en la que el elemento familiar ha sido eliminado. Utiliza un recurso similar en su obra de teatro *A puerta cerrada*. Podríamos compararlo con el uso que Kant hace de la noción de intuición intelectual, o con los juegos que hacen los filósofos contemporáneos con la lógica extraña de idiomas inventados. La misma desaparición del significado, aplicada en esta ocasión a la convención social, es descrita en *El extranjero* de Albert Camus. En el libro de Simone de Beauvoir *La invitada*, el drama atañe al significado de la acción: ¿cuál es el significado verdadero de mi acción, el que yo veo o el que otros ven? En la trilogía narrativa de Sartre *Los caminos de la libertad* se concitan muchos temas, pero el principal es político: ¿hay un significado en la historia? ¿Y qué debe hacer el individuo que no puede contestar a esta pregunta?

Se puede preguntar, a fin de cuentas, ¿por qué todo este alboroto, todo este jaleo en torno al «significado»? ¿No se trata de algo que los novelistas han hecho siempre? ¿Estamos en realidad ante un nuevo tipo de novela? Yo creo que sí lo

es, porque la atención del escritor se centra en este aspecto inusual, el punto en el que nuestras creencias, nuestras imágenes del mundo, la política, la religión, el amor y el odio son vistos como discontinuos respecto a los sujetos que pueden o no continuar afirmándolos. Es esta focalización de la atención, el traer a la luz este aspecto de nuestra experiencia, lo que otorga a los escritos de Simone de Beauvoir, Camus y Sartre su carácter inquietante. Por esta razón son tachados de inmorales. Es esto lo que Merleau-Ponty celebra cuando dice que con Simone de Beauvoir termina la era de *la littérature morale* y empieza la era de *la littérature métaphysique*.

Programa del tercer canal de la BBC,
en marzo de 1950; la primera de dos charlas
radiofónicas sobre el existencialismo

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág. 177. *(N. del T.)*

El héroe existencialista

Maurice Merleau-Ponty dijo que con Simone de Beauvoir terminaba la era de la literatura moral y empezaba la literatura metafísica. Se estaba refiriendo, creo yo, al hecho de que en una novela existencialista el interés se centra en la ambigüedad de la situación de los personajes y en cómo deciden resolverla los personajes.

Analicemos un ejemplo: la novela de Simone de Beauvoir *La invitada*. El argumento de *La invitada* es el siguiente: Pierre y Françoise, ambos personas experimentadas del mundo teatral, con una edad en torno a la treintena, son *des amoureux fort rationnels*[2] habituados a compartir todos los secretos y a contarse con sinceridad sus relaciones con otras personas. Esta pareja racional entabla amistad con una mujer llamada Xavière, de veinte años, por quien Pierre desarrolla una fuerte atracción. Por primera vez Françoise siente que hay algo en la vida de Pierre que ella no puede compartir. Los intentos de encontrar una solución *à trois* fracasan (y más adelante Françoise tiene un lío amoroso con un joven llamado Gerbert en quien Xavière también tiene interés). Xavière considera en todo momento a Françoise como una mujer mayor, roída por la envidia y la amargura, e interpreta este movimiento simplemente como un acto de venganza. Al final del libro, en un giro en verdad sorprendente, la en extremo racional Françoise mata a Xavière. ¿Por qué? Porque no podía

soportar el hecho de que la idea que Xavière se había hecho de ella (de Françoise) fuera por completo injusta y del todo inaccesible.

Françoise descubre que la racionalidad no es suficiente. El mundo de perfecta comunicación que ha establecido con Pierre se destruye. Aunque Pierre no lo desea, inevitablemente él y Xavière forman una pareja frente a Françoise. Ella ha retrocedido a la condición humana normal, en la que cada uno está solo y cualquier otra persona es una amenaza: el campo hegeliano, donde se niega, a riesgo propio, el ser-para-los-otros. No hay salvación en la racionalidad y la franqueza. Tarde o temprano aparecen las experiencias que no pueden ser comunicadas. No se puede mantener un estado perfecto de amor y comprensión. En última instancia uno está solo. Françoise no puede volver a creer que sus actos vayan a ser comprendidos a la perfección por otra persona, pero siente la necesidad de construir para sí otro mundo de su entera propiedad. Lo que sigue es el *affaire* con Gerbert, que es visto por Françoise como algo sencillo y sincero, pero por supuesto es considerado por Xavière como una venganza. ¿Cuál es el significado de una acción? ¿Lo que nosotros vemos o lo que ven los demás? Forma parte de nuestro dilema existencial el que nos sintamos responsables de lo que otras personas piensen que somos (incluso si creemos que están equivocados). El acto final de violencia, que lamentablemente yo encuentro fuera de lugar, no resuelve el problema de Françoise. Puede morir Xavière, pero nada puede apagar su opinión sobre Françoise. Solo Xavière podría haberlo hecho por sí misma. ¿Estaba la conducta de Françoise guiada tan solo por celos no reconocidos? Simone de Beauvoir hace de Françoise un personaje simpático, pero sin embargo deja latente cierta ambigüedad sobre el asunto.

No resulta sorprendente que en ciertos sectores este libro haya sido considerado escandaloso e inmoral, aunque las mismas cualidades que lo hacen escandaloso para unos son las que le granjean las simpatías de otros (como, por ejemplo, Merleau-Ponty). Lo que resulta tan escandaloso e inmoral es que los personajes actúen y hablen con total franqueza y sin

preocupación alguna por la moral tradicional.

Son personas de después del diluvio. Los valores del siglo XIX han muerto. Ha tenido lugar la destrucción a la que se refirió Nietzsche. Y, por otro lado, no queda nada ni del satanismo ni del cinismo que marcaron las novelas de los años veinte (las primeras obras de Evelyn Waugh, por ejemplo). La frivolidad cínica es la reacción de aquellos que todavía están bajo la influencia de la moral que ellos mismos rechazan. Pero Pierre y Françoise son algo nuevo en la corriente inmoralista. No son rebeldes que se revuelven contra el código social, ni son exactamente conscientes del mismo. Son indiferentes a él, y elaboran su propia moral a medida que avanzan en su camino.

¿Cuál es la luz moral que guía a Françoise a lo largo de esta historia que quiere ser edificante? No estamos ante un caso de literatura moral, esto es, una literatura con un código moral comúnmente aceptado, sino que se trata de literatura metafísica. Somos empujados hacia delante, por así decirlo, para observar la situación humana universal y saber cómo debemos comportarnos. Pues bien, ¿cómo debemos hacerlo? La respuesta parece ser: con absoluta sencillez y sinceridad, y recordando que estamos rodeados de otros seres libres. Este mensaje parece tediosamente simple a primera vista, pero en un segundo vistazo resulta problemático. Se nos dice que somos individuos solitarios en un mundo sin valores ni significado, pero también se insinúa que, cuando establecemos nuestros propios valores y significados, hay unos movimientos que son preferibles a otros. El existencialista sartriano es en particular difícil de evaluar como pensador a causa precisamente de esta mezcla de filosofía y predicación en su pensamiento. Hace dos cosas: *describir* aquello que considera el carácter de la relación del hombre con el mundo y *recomendar* ciertas líneas de conducta.

La Françoise de Simone de Beauvoir es interesante porque muestra la ética en su estado más puro o, podríamos decir, en su estado más vacío, aquel que solo concierne a las relaciones personales y donde el elemento dogmático y didáctico es

menos fuerte. Se da en la situación de Françoise ese elemento de ambigüedad real que uno esperaría encontrar *a priori* en las novelas existencialistas, y que de hecho uno no encuentra, por razones que sugeriré a continuación.

Si pasamos al análisis de la acción política, vemos que los escritos de Simone de Beauvoir se vuelven mucho más específicos y persuasivos. También hay, por último, una nota claramente distintiva, que puede ser en parte consecuencia de la experiencia de Simone de Beauvoir durante la guerra. El movimiento de resistencia puede mostrarnos una pureza desinteresada en la acción humana que resulta memorable. Creo que hay una explicación más amplia, aun así, para el hecho de que se ponga el énfasis en la política como la forma más importante de ética; a saber, que el existencialista sartriano ha adquirido un punto de vista profundamente marxista. No es solo hegeliano en su técnica filosófica, sino también marxista en sus reacciones inmediatas ante el mundo. El existencialista comparte con el marxista un sentimiento de responsabilidad por la condición de los hombres, una concepción de la vida como guerra perpetua, y una buena disposición para comprometerse en la batalla con sus armas de pensador. La literatura también debe estar en la lucha, debe *comprometerse*. Las batallas más urgentes son aquellas que van a tener lugar en el campo político. Las cuestiones personales pueden esperar. Dichas cuestiones pueden ser modificadas para solucionar nuestras dificultades políticas, aunque dudo que Sartre y De Beauvoir pensaran que la guerra de personalidades mejoraría con la llegada del socialismo.

Sin embargo, el marxista medio debe presentar a la mirada existencialista un espectáculo de completa *mauvaise foi* («mala fe»); es decir, el marxista considera su análisis, con sus conceptos clave tales como la dialéctica, el papel del proletariado, etcétera, como hechos objetivos registrados sobre la naturaleza del universo. El marxista, el marxista medio, hace metafísica en el viejo sentido prekantiano. El existencialista, por otro lado, considera que el significado del mundo depende de la conciencia de la humanidad. El

marxista podría objetar que el existencialista no tiene en cuenta el carácter histórico de esa conciencia y convierte su forma presente en un absoluto. Sin embargo, el marxista está más sorprendido por la apariencia idealista del análisis existencialista (y también por la naturaleza siniestra de su influencia).

Al final del pequeño libro *El existencialismo es un humanismo*, que Sartre publicó hace varios años (y que es bastante malo, por cierto), hay una interesante discusión entre Sartre y un marxista. En el transcurso de la argumentación el marxista dice primero que el existencialismo niega la causalidad y que esto le separa, de una manera radical, del marxismo, y, en segundo lugar, que el existencialismo es en efecto una resurrección del liberalismo, si bien no es un liberalismo optimista decimonónico, sino un liberalismo torturado, más adecuado a la época presente. Estos dos comentarios resumen las objeciones marxistas al existencialismo. Hay objeciones filosóficas y objeciones políticas. El existencialismo está equivocado desde el punto de vista filosófico porque rechaza la imagen de la marcha segura de la historia con la que trabaja el marxista. Su insistencia en la libertad como el rasgo humano fundamental parece volver arbitrario y precario el significado de la historia. Además, el existencialista demuestra, tal y como remarca con perspicacia el interlocutor de la mencionada argumentación, un *mépris des choses* («un desprecio por las cosas»). El marxista se siente en el mundo como en su casa. En su universo nada es absurdo. Hay una unidad inteligible entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza tiene su propia historia dialéctica e interacciona de modo racional y progresivo con la actividad del hombre. El existencialista, sin embargo, no es marxista ni romántico; considera la naturaleza como un escenario crudo y sin significado en mitad del cual el hombre es inexplicablemente arrojado. El existencialista tiende a encontrar absurda la naturaleza.

El marxista piensa que el existencialista está equivocado desde un punto de vista filosófico y que, por tanto, es peligroso desde el punto de vista político. Como factor

político, es inevitablemente liberal. De hecho, la propia actividad política de Sartre ha sido siempre de izquierdas, e incluso en una época fue *communisant* («camarada»). El existencialista nos dice que somos libres y que el significado del universo depende de nosotros, pero también admite que nos incorporamos a una situación que ya está constituida en parte. Debemos comprometernos con algún rumbo de acción consistente y seguir recordando que nada garantiza que estamos en lo correcto. El temple que se necesita aquí es heroico. Un hombre como T. E. Lawrence, por ejemplo, es un modelo existencialista porque era un transformador del mundo que nunca perdió su capacidad de duda.

Es fácil ver ahora por qué los marxistas consideran tales pensamientos como peligrosos. No todos los hombres tienen este temple heroico, y, si todos están dispuestos a dudar, entonces algunos pueden quedarse paralizados y caer en la inactividad y otros pueden llegar a cualquier conclusión antigua. Y entonces puede que la verdad no prevalezca. El marxista considera que el existencialista está contaminado por la moral cristiana, pues se preocupa por la sinceridad individual, y lo mismo ocurre con la salvación del alma (está menos preocupado por la salvación de la sociedad mediante la acción de las masas). Los cristianos, por otro lado, consideran a los existencialistas como materialistas y los sitúan junto a los marxistas.

El existencialista, en cambio, puede responder que quizá el marxista deba pagar un precio demasiado alto por acallar la duda. Los hombres que han perdido su capacidad de dudar por sí mismos o de entender las dudas de los demás se arriesgan a perder tanto la frescura de su intelecto como la pureza de su idealismo.

> *Too long a sacrifice*
> *can make a stone of the heart* [3].
>
> [Un sacrificio demasiado largo
> puede tornar el corazón en piedra].

No solo pueden perder sus cualidades de generosidad humana y simpatía. Esto podría ser perfectamente un sacrificio requerido por una generación para el bien de la siguiente. Pero también está el peligro de que estos hombres pierdan su sentido de la orientación. El amor y la fraternidad pueden haber apuntado en un principio el objetivo. Pero si el *camino* consiste en odio y opresión, puede alterarse el objetivo o perderse de vista. El mecanismo de los medios y los fines no es tan simple como el marxista imagina. Ni tampoco, por ejemplo, el proletariado asumirá su papel histórico con la misma necesidad que una ley de la naturaleza. Podría fácilmente no asumir el papel marxista, sino cualquier otro diferente. De hecho, si tiene que convertirse en la vanguardia del mundo, el socialismo se verá obligado a levantar este peso de manera libre y consciente. Todo esto argumentará el existencialista, y con bastante razón. Pero todavía es sostenible la visión marxista, según la cual la duda paraliza la acción y hay que asumir los riesgos del dogmatismo.

Creo que Sartre es muy consciente de este dilema, que constituye, de hecho, el tema central de *Los caminos de la libertad*. En esta obra se abordan multitud de problemas distintos, pero el tema político es el que lo unifica todo (y tendrá, espero, un desarrollo aún más claro en el último de los cuatro volúmenes, *La dernière chance*, que aún no ha aparecido). Desde el primer volumen, *La edad de la razón*, hemos conocido a Brunet, el comunista, un personaje simpático. También hemos sido testigos de los pensamientos vagos y poco concluyentes de Mathieu sobre si unirse o no al partido comunista. Mathieu representa, sin duda, aquello en lo que el marxista piensa que se convertiría todo el mundo bajo la influencia del existencialismo: un intelectual a la deriva, lleno de dudas y escrúpulos, inútil desde un punto de vista político y, como es hipersensible e inconsistente, una amenaza incluso para sus amigos. Pero Sartre es perfectamente consciente tanto de los defectos de Mathieu como de los de Brunet.

¿En qué puede convertirse una persona así? En el tercer volumen, *La muerte en el alma*, vemos a Mathieu en la época

de la caída de Francia. Después de meses de inactividad tras las líneas de combate, de repente se une a un pequeño escuadrón suicida que decide resistir el avance alemán. Es con toda claridad una situación sin esperanza. ¿Por qué actúa así? No está motivado por idea alguna de gloria o patriotismo. Lo hace… por nada. Perfectamente podría haber hecho lo contrario. O quizá lo que hay en su mente, si hay algo, es una noción vaga de la dignidad humana. Su muerte no aparece relatada de forma explícita en *La muerte en el alma*, pero al final lo vemos enfrentándose a la artillería alemana y haciendo un discurso de despedida existencialista en extremo. Por eso dudo que nos volvamos a encontrar con Mathieu, que por fin ha dejado su huella en la superficie del universo.

Creo que en verdad Sartre atribuye un valor al movimiento final de Mathieu, al margen de la vaguedad que puedan tener sus motivos. Pero Sartre no es un paladín de los *actes gratuits*. No aprueba los caprichos más que lo que aprueba el dogmatismo. Ni Mathieu ni Brunet son lo que nos gustaría que fuera un ser humano. Sospecho que el interés reside ahora en pasar a un personaje llamado Schneider, que aparece en la última parte de *La muerte en el alma*. Schneider es un tipo al que Brunet conoce en un campo de prisioneros alemán. Por supuesto, Brunet está ocupado intentando contactar con otros miembros del partido en el campo y trata de mantener viva alguna chispa de ira en el ejército vencido. Schneider no es un hombre del partido. Está dispuesto a unir fuerzas con Brunet, pero no comparte la creencia de este de que la clase trabajadora triunfará necesariamente sobre el fascismo y establecerá un estilo de vida socialista. Tampoco comparte el desprecio de Brunet por el débil y confuso «material humano» que les rodea. Por tanto, Schneider, que respeta a sus compañeros, que no está seguro del aspecto del futuro ni del significado del presente y que, aun así, está dispuesto para la acción, tiene más rasgos del héroe existencialista que ningún otro personaje de las novelas de Sartre.

En cualquier caso, hay otro personaje que tiene, a gran escala, todas las cualidades que aparecen en este bosquejo de

Schneider; me refiero a Bernard Rieux en la novela de Albert Camus *La peste*. Rieux es, quizá, el ejemplo perfecto de héroe existencialista. Es una persona sin ilusiones ni certidumbres. Realiza su trabajo, quiere a sus compañeros y les ayuda tanto como puede. Se puede decir que Schneider es un marxista *manqué* y que Rieux es un cristiano *manqué*. En la primera novela de Camus, *El extranjero*, vemos el mundo de las relaciones humanas reducido a su absurda condición, con su significado eliminado. Tenemos la sensación de que Rieux es siempre consciente de la posibilidad del absurdo, pero que no por esto relaja la fuerza de sus manos.

A mí todas estas personas me resultan atractivas en grado sumo: Françoise, Mathieu, Schneider, Rieux. La única cosa que podríamos decir es que estos personajes y el universo que habitan se nos muestran con demasiada transparencia. Podemos ver con excesiva precisión lo que acaece. Estas personas resultan atractivas, pero nunca son encantadoras, y los mundos en que viven no tienen magia ni terror. Aquí no hay nada del fascinante misterio de lo desconocido, que sí encontramos en un escritor como Alain-Fournier, ni queda nada de las fuerzas demoniacas que experimentamos en Dostoievski. Tampoco se da el carácter de pesadilla que tiene el absurdo de Kafka. Las pesadillas de Sartre son plenamente inteligibles. Después de todo, se sitúa en una tradición literaria que no es nada poética ni romántica. Las obras que escribe carecen de la concreción y del carácter opaco de la poesía. Están diseñadas para enseñar y persuadir. No son fines en sí mismos. Son como pensamientos y no como objetos. En estos mundos hay ambigüedad, pero no misterio. Y solo esto los condenaría, por ejemplo, a los ojos de un existencialista rival, Gabriel Marcel. Solo este hecho, que no hay misterio, daría al traste con su pretensión de ser representaciones verdaderas de la situación del hombre.

Sea como fuere, el héroe existencialista representa un símbolo interesante y emocionante de la crisis del hombre moderno. Y a esto debe, en parte, su popularidad. Como ha afirmado hace poco un escritor en *Horizon*, estamos en un mundo que se está volviendo tan absurdo como el universo

kafkiano, solo que nuestra relación con él no es la misma que la de los héroes de Kafka. No nos hemos resignado a la absurdidad, y nuestra única salvación está en no resignarse a ella.

Programa del tercer canal de la BBC, en marzo de 1950; la segunda de dos charlas radiofónicas sobre el existencialismo

2 «Unos enamorados muy racionales». *(N. de la A.)*

3 W. B. Yeats, «Easter, 1916». *(N. de la A.)*

Bosquejo de una teoría de las emociones de Sartre

Sartre define este ensayo[4] como un ejercicio de psicología fenomenológica. Se trata de uno de sus primeros trabajos, publicado en 1939 y profundamente influenciado por Husserl. La tarea que Sartre se propone es definir la esencia de la emoción. Los psicólogos, afirma, han hecho un uso implícito de este concepto en sus descripciones de los fenómenos mentales, y él se propone examinarlos de forma explícita. Utiliza la terminología husserliana, pero no es necesario conocer el pensamiento de Husserl para entender qué es lo que intenta hacer. Lo podemos expresar de la siguiente manera: usamos la palabra «emoción» y damos un nombre a emociones concretas, y tratamos de identificar o reconocer estas emociones en nosotros mismos. ¿Cuál es el carácter esencial de eso que identificamos?

Sartre empieza rechazando las teorías más o menos conductistas de James y Janet[5]. A continuación, examina lo que llama la visión psicoanalítica de la emoción. Concuerda con los psicoanalistas (frente a los conductistas) en considerar la emoción como una respuesta significativa y funcional a una situación, pero rechaza que un hecho de conciencia pueda tener un significado del que no somos conscientes. Lo que la conciencia «ve», por ejemplo, es la realización simbólica de un deseo reprimido. El fenómeno emocional no es un

comportamiento carente de significado, pero, por otra parte, su significado no es necesariamente accesible a la conciencia en el momento en que tiene lugar. «La contradicción profunda de todo psicoanálisis está en que introduce un vínculo de causalidad y un vínculo de comprensión entre los fenómenos que estudia». Sartre ofrece entonces su propia teoría fenomenológica, que, según afirma, conserva la visión de la emoción como respuesta significativa y funcional, a la vez que resuelve el problema de por qué no parecemos ser conscientes de ella.

Abre su exposición discutiendo la noción de actividad reflexiva. La acción no implica necesariamente una transición desde la conciencia irreflexiva del mundo a la conciencia reflexiva de nuestras mentes y después otra vez de vuelta al mundo. Nuestra acción puede constituir una forma de aprehensión irreflexiva de una u otra de las dos «figuras» del mundo que se ofrecen «ahí fuera», y no necesitamos volver a nuestro interior para hacer una elección. Del mismo modo, dice Sartre, la conciencia emocional no es por lo general reflexiva. Se equivocan los psicólogos que consideran la emoción como una conciencia reflexiva de nosotros mismos y de nuestros comportamientos. La emoción es, sobre todo, conciencia del mundo cualificado de alguna manera. El cambio a la conciencia emocional debe ser concebido como un ejemplo de una forma familiar de cambio irreflexivo, en el cual aprehendemos de otra manera una realidad dada. (Sartre pone el ejemplo del puzle en el que buscamos una imagen y de repente encontramos la forma escondida). Solo aquí, en nuestra creación de una nueva *Gestalt*, se da una intencionalidad especial; la emoción es la creencia en una transformación mágica del mundo destinada a conferirle unas propiedades capaces de aliviar la tensión. (Sartre usa la palabra «mágica» para subrayar el contraste con «determinista» o «natural»). De modo que su respuesta a la pregunta «Si la emoción tiene un carácter funcional, ¿por qué no nos damos cuenta de ello?» es que nos damos cuenta de ello en tanto que somos conscientes de nuestras intenciones cuando realizamos alguna acción simple. «Esta finalidad no es

inconsciente; se disuelve en la constitución del objeto».

Esta teoría tiene, a primera vista, un cierto atractivo audaz e iluminador, pero en un segundo vistazo parece llena de dificultades[6]. Sartre sostiene dos teorías: que la emoción es intencional y que somos conscientes de ello. Son dos teorías independientes en cuanto que la primera podría sostenerse como una hipótesis psicológica de trabajo, aunque la segunda pudiera ser considerada inaceptable desde el punto de vista filosófico. Analicemos la primera. Sartre asume con demasiada facilidad que entendemos lo que queremos decir cuando hablamos de un estado emocional o de un mundo «teñido» por la emoción; no obstante, es justo esto lo que debe ser aclarado. El concepto de emoción es inmensamente más amplio en sus límites y más sutil en algunos casos especiales de lo que Sartre quiere admitir. Él se concentra —y esto es lo que le permite hacer plausible su punto de vista— en ciertos ejemplos típicos de estados emocionales precisos, en particular aquellos en los que se puede detectar un «mecanismo de defensa», es decir, en los que surge de forma clara un propósito bien definido. (Ella solloza para no hablar). Este propósito se logra después confiriendo cualidades o predicados al mundo. Sin embargo, no todos los estados emocionales son tan «puros» como los ejemplos que él ha elegido. Hay estados emocionales de tipo indeterminado en los que somos incapaces incluso de ponerle un nombre a la emoción y, sin duda, no logramos concretar el cambio que ha experimentado el mundo ni el propósito para el cual se podría haber provocado dicho cambio. La teoría parece de igual modo inaplicable a las emociones estéticas o religiosas, en las que el tono emocional es un aspecto de una situación compleja que no puede ser simplificada en referencia únicamente a su finalidad. Los estados emocionales pueden, de hecho, desembocar en juicios (de los cuales los juicios éticos son los más interesantes) que presentan un tono emocional y respecto a los cuales deberíamos rechazar la idea de «finalidad», no porque esta sea imprecisa, sino porque la pretensión de objetividad de estos juicios es incompatible con el hecho de ser intencionales de un modo encubierto.

Esto nos lleva a la cuestión de si somos conscientes o no de nuestras emociones. Aquí hay dos problemas, uno respecto a la transparencia de la emoción y el otro respecto a la objetividad de los predicados emocionales. En primer lugar, ¿qué quiere decir Sartre cuando afirma, en su crítica a los psicoanalistas, que el «significado» de un estado de conciencia debe ser parte constitutiva de esta conciencia? Podemos convenir en que existe una distinción entre el «significado» de un objeto natural, en términos convencionales o de «regularidad», y el significado de un estado de conciencia. (La relación de significado en el primer caso es externa al objeto y existe *para* un espectador, mientras que en el segundo caso no es así). Podemos convenir también en que, allí donde un paciente no acepta el diagnóstico que se le ha hecho, el psicoanalista solo puede seguir manteniendo su corrección al precio de convertir una hipótesis específica de trabajo en un hecho científico establecido. Pero, incluso cuando el paciente acepta el diagnóstico, ¿está claro qué ha ocurrido? Casi nunca aparecerá esto como la revelación de algo que ha estado allí en todo momento. La aceptación del diagnóstico implicará a menudo un notable esfuerzo imaginativo por parte del paciente. (Considérese, por ejemplo, la curación de la que habla Layard[7] en *The Lady of the Hare*). Solo la interpretación más simple y formalista del *cogito*, que afirma que mi conciencia en un momento determinado consiste simplemente en el hecho de que soy «consciente» de estar allí, podría inducir a condenar sin indulgencia al psicoanalista. Sartre concluye que otra persona no puede conocer mejor que yo el significado de mi estado de ánimo, pero no considera qué es para mí el significado de mi estado de ánimo. Parece tratar el significado como un dato constituyente de una *cogitatio* transparente. Pero «significado» puede tener aquí dos sentidos, y es una mala tendencia cartesiana el considerar los estados de conciencia como una serie de ventanas separadas a través de las cuales podemos ver manchas rojas (es lo que hace que Sartre no comprenda esto). Tales reflexiones formalistas sobre el *cogito* han convertido a Descartes, en efecto, en padre del fenomenalismo. Los significados de los

que se ocupa el psicoanalista no son significados perceptivos encerrados dentro de una *cogitatio* instantánea. Si insistimos aquí en que un hecho de conciencia debe tomar su explicación solo de la conciencia, tenemos que entender «explicación» no como algo inmediato y evidente por sí mismo, sino como una complicada historia de conceptualizaciones cambiantes. (Sartre parece más sensible a esto en *El ser y la nada*, donde discute el carácter histórico del *pour-soi*). No tenemos que fijarnos en estados de ánimo anormales para comprender que, de hecho, no consideramos la conciencia como un medio transparente cuyo «significado» —incluida nuestra conceptualización subsiguiente en términos de actitudes, valores, intenciones reales, etcétera— deba estar en cada momento contenido de manera implícita «dentro» de ella.

En este contexto cartesiano es donde Sartre sitúa la cuestión de nuestra conciencia de las emociones y ofrece su ingeniosa explicación en términos de conciencia irreflexiva de un «objeto intencional». Pero, incluso aunque su teoría intencional fuese plausible desde el punto de vista psicológico (y ya he sugerido que no lo es), su análisis de la conciencia no podría justificarla. Este análisis se basa en la distinción entre actividad consciente y actividad reflexiva. Sartre dice que las emociones constituyen una conciencia irreflexiva del mundo cualificado de una manera intencional (por ejemplo, alego que es una dificultad insuperable para justificar que no hago nada). «Esta finalidad no es inconsciente; se disuelve en la constitución del objeto». Pero es solo el idealismo subjetivo de toda la terminología sartriana lo que le da a esto la apariencia de ser una explicación. No existen tales sujetos emocionales puros que solo tienen que ver con objetos emocionales puros, y la emoción representa solo un aspecto de la situación en la que la cuestión de la verdad todavía debe plantearse de una u otra forma[8]. Por lo tanto, como podríamos esperar, las condiciones emocionales responden a la reflexión de muy diversas maneras. Ni siquiera en los casos más «puros», que siguen de la forma más cercana el patrón que hace plausible el punto de vista de Sartre, puede mostrarse que nuestra

conciencia de la finalidad emocional sea del mismo tipo que la conciencia irreflexiva de la finalidad emocional que mantenemos normalmente en la actividad cotidiana. Si mediante la reflexión revocamos nuestro juicio, esto implica que el objeto emocional es «irreal» en un sentido distinto de lo que lo es un objeto intencional normal. La noción de «finalidad emocional» sigue siendo una forma de explicación psicológica fructífera que podemos usar en ciertos casos cuando deseamos explicarnos a nosotros mismos, con o sin la ayuda de un psicoanalista, el significado de nuestras propias reacciones emocionales.

En este caso, los errores de Sartre (que son también los de Husserl) son de tres tipos: platónico, berkeleyano y cartesiano, y merece la pena reflexionar sobre ellos, porque muestran los peligros de dar a una teoría filosófica de la conciencia el carácter compacto de una representación psicológica. Resulta evidente que es un error buscar una única esencia clara para un concepto vago, que la cuestión de la objetividad o de la verdad no puede ser excluida bajo ningún aspecto del análisis de nuestra conciencia del mundo y que la idea de que en general sabemos lo que hacemos debe ser interpretada de una forma lo suficientemente amplia como para incluir los hechos empíricos de la conciencia normal y no requerir un planteamiento atomista por el cual todo estado de ánimo contiene de forma implícita en sí mismo su significado total, incluidas nuestras subsiguientes explicaciones.

Reseña en *Mind*, núm. 59, abril de 1950

4 Jean-Paul Sartre, *The emotions: outline of a theory*, Nueva York, 1948 (trad. cast.: *Bosquejo de una teoría de las emociones*,

trad. de Mónica Acheroff, Alianza Editorial, Madrid, 1987). *(N. de la A.)*

5 William James (1842-1910), filósofo y psicólogo norteamericano que desempeñó un importante papel en el establecimiento de la psicología experimental. Pierre Janet (1859-1947), psicólogo y neurólogo francés que influyó en Freud. *(N. de la A.)*

6 Se puede decir esto mismo de muchos de los escritos de Sartre. El texto presente se enriquece mediante ejemplos y sugerencias mucho más interesantes, que no tengo espacio para comentar. Es una lástima que la traducción resulte a menudo poco elegante y, en algunos momentos, bastante inexacta. *(N. de la A.)*

7 John Layard (1891-1974), psicólogo y antropólogo inglés. *(N. del T.)*

8 Creo que Sartre hizo justicia después a este punto si lo entiendo de forma correcta en *El ser y la nada*, cuando acusa a Husserl de cometer un error similar: «Dès le moment qu'il fait du noème un irréel, corrélatif de la noèse, et dont l'esse est un percipi, il est totalement infidèle à son principe» («Desde el momento en que hace del noema algo irreal, correlativo de la noesis, y cuyo ser es ser percibido, él es totalmente infiel a su principio»). *(N. de la A.)*

Para una moral de la ambigüedad de Simone de Beauvoir

La mayor dificultad para el filósofo moral existencialista, entre cuyos predecesores figuran pensadores mutuamente incompatibles como Kant, Hegel, Kierkegaard y Husserl, consiste en hacer derivar el «debe» que nos prescribe a partir del «es» de su descripción fenomenológica del yo, sin la intermediación de una metafísica dogmática (como *era* en último término la de Kant, según diría el existencialista). Este pequeño libro[9] de Simone de Beauvoir, que podría ser definido como un tratado de ética, un ejercicio de fenomenología o un panfleto político, no afronta este problema. Más que discutirla, ella presupone la concepción del yo de Sartre y a partir de ahí hace brotar sin argumentación sus imperativos. La libertad es el fundamento de todos los valores, el hombre encuentra y mantiene todos los valores que reconoce. La lección existencialista consiste en afirmar que, en tanto que el hombre es el tipo de ser que es, está obligado a hacer esto en medio de la «angustia», con una conciencia lúcida de su responsabilidad, reafirmando sus valores, pues sabe que estos solo dependen de él. Esta posición, tal y como es sostenida por De Beauvoir y otros escritores existencialistas muy populares como Camus, se constituye más como un ataque polémico al *esprit de sérieux* (el punto de vista de aquellos que toman sus valores como

«dados», sin cuestionárselos; por ejemplo, los burgueses o los miembros dogmáticos de un partido) que como un intento de elaborar una concepción filosófica de la acción moral. Es en este punto donde la mayoría percibe la levedad del libro de De Beauvoir. Si la libertad encuentra todos los valores, ¿por qué *debo* querer mi propia libertad y también (pues esto también es un imperativo; de hecho, el más importante) la libertad de los demás? ¿Debe ser definida la libertad según mi actitud (angustia) o según lo que elijo? Y en el segundo caso ¿no implica una distinción entre los valores verdaderos y los falsos que no puede derivarse, a su vez, del concepto de libre elección? Los existencialistas pueden replicar que, como otros filósofos morales, ellos basan su «cómo un hombre debería vivir» en su «qué es un hombre» («naturalmente» es un ser que respeta a los otros), pero para comprender por completo la cuestión de la reflexión moral y de la decisión se necesita establecer una relación entre ambas, así como entablar una discusión más franca sobre el carácter «dogmático» de la concepción sartriana del yo. De esta manera, tenemos, por un lado, la fenomenología hegeliana y husserliana y, por el otro, la predicación de corte kierkegaardiano.

Simone de Beauvoir no se detiene en estas cuestiones y pasa a realizar un diagnóstico de las actitudes políticas (a veces da la sensación de que considera la política como la única forma de ética práctica). Ella «psicoanaliza» varios tipos de actitud ante las relaciones sociales (el subhombre, el nihilista, el aventurero, etcétera) y ofrece diagnósticos de distintos tipos de *mauvaise foi* («mala fe») (el comunista que oscila, en sus argumentaciones, entre una concepción dialéctica y una concepción determinista de la necesidad). Estos esbozos son rudimentarios, pero merece la pena reflexionar sobre lo que intentan hacer. En cierto modo son «soportes de la reflexión moral», en otro sentido son prácticamente pruebas de la posición metafísica que se ha adoptado. ¿Es tarea del filósofo moral diagnosticar y describir las actitudes y los conceptos que subyacen a los conflictos morales de su época? (Los conceptos morales no son atemporales). Me gustaría decir que sí, pero ¿qué tipo de

lenguaje se debe usar?, ¿se puede hacer de manera «neutral»? (¿Acaso las descripciones de actitudes que propone Charles Stevenson son neutrales?). Sin duda, las descripciones de Simone de Beauvoir no son neutrales, sino que están teñidas tanto por sus presupuestos metafísicos como por algunas creencias apasionadas.

Quizá la experiencia que más ha influido a la autora en su aproximación a la ética es la de la Resistencia y el desencanto posbélico: a la «pureza» del instante de acción le sigue la radicalización de una fe viva que acaba convirtiéndose en «seriedad». Los problemas que le parecen más importantes son los de la acción política en masa, la relación de una persona con su partido y la del partido con la gente a la que debe servir; el problema de cómo lograr la libertad con unos métodos violentos que la niegan de manera temporal. ¿Cómo puede sobrevivir el espíritu liberal (o cristiano) del individualismo a una larga época de guerra ideológica? De Beauvoir plantea el problema con una fuerza admirable, aunque su análisis no alcanza la suficiente extensión ni la suficiente profundidad. Merece la pena señalar que casi el único contemporáneo mencionado con aprobación en su libro es T. E. Lawrence. Lawrence es un héroe existencialista porque es un hombre de acción que mantiene vivas sus dudas (compárese con el Rieux de *La peste* de Camus). ¿Debería ser escogido como modelo de «hombre bueno» en nuestra época? También merece la pena reflexionar sobre esta cuestión. Es probable que los marxistas no se equivoquen al considerar a los existencialistas como los últimos teóricos del liberalismo. Lawrence era capaz de actuar a pesar de sus dudas, pero la mayoría de los hombres no son como Lawrence, y si tienen que pasar a la acción dejarán a un lado sus dudas (el materialismo dialéctico, al igual que la «complacencia burguesa», excluye la angustia). El marxista sostendría que en realidad el existencialista le hace el juego al reaccionario; para el hombre medio la reflexión constante entorpece la acción. El existencialista respondería que el marxista obtiene la acción a costa de destruir la capacidad de reflexión y de perder de vista el fin.

El debate entre marxismo y liberalismo, que por supuesto tiene una enorme importancia para cualquier estudiante de ética o de teoría política, es esbozado, pero no analizado de manera satisfactoria por Simone de Beauvoir. Ella tiende a tomar la noción de «libertad» como algo que no es problemático en sí mismo, pero ¿de verdad podemos deducir *ahora* nuestras obligaciones políticas del imperativo «mantén al hombre libre», a pesar de que en los años treinta se pudiera pensar que sí? La concepción marxista y la liberal del «hombre libre» no son iguales, y de esto deriva una diferencia de los juicios de valor en la que De Beauvoir no entra. Ella parece asumir (¿acaso está muy lejos del «reino de los fines» de Kant?) que, «en última instancia», si actuamos libremente, todos tendremos que elegir cosas compatibles.

Reseña en *Mind*, núm. 59, abril de 1950

9 Simone de Beauvoir, *The ethics of ambiguity*, trad. de Bernard Frechtman, Nueva York, 1948. (trad. cast.: *Para una moral de la ambigüedad*, trad. de Rubén A. N. Laporte, La Pléyade, Buenos Aires, 1972). *(N. de la A.)*

La imagen de la mente

¿Qué piensa Gabriel Marcel[10] que es la filosofía? En el primer volumen de sus conferencias Gifford utiliza, para describirla, diversas formulaciones: es una búsqueda reflexiva inspirada por una inquietud metafísica; es la restitución de una descripción apropiada de la experiencia; es el examen de aquello que en la vida de un individuo exige un valor absoluto y parece resistirse a otro tipo de clasificaciones; se ocupa de la relación entre la vida y la verdad.

No es fácil enunciar la idea central del análisis descriptivo que Marcel propone para el cumplimiento de su programa. El efecto que produce es más bien el de seguir la corriente (imagen que él mismo utiliza en un determinado momento). Se puede decir que la descripción se propone dos cosas, una negativa y otra positiva: disuadirnos de concebir la experiencia humana en términos dualistas (necesario o contingente, fenoménico o nouménico, subjetivo u objetivo, abstracto o consecutivo, interno o externo, inmanente o trascendente) y revelarnos —mediante conceptos— cómo aquello que valoramos más se siente como un vínculo misterioso que relaciona lo que somos con algo que nos pertenece y que, sin embargo, está más allá de nosotros. Las relaciones personales, en particular las familiares, proporcionan la idea clave de la filosofía de Marcel. Las concepciones kantiana o humeana de la mente no nos

servirán en nuestro intento de describir los aspectos más complejos y auténticos de nuestra experiencia. La mente no consiste en una serie de impresiones, ni es el contenido abstracto de una envoltura empírica. La actividad mental, la experiencia, es una *reflexión* constantemente renovada en el curso de la cual los hechos y las circunstancias de mi vida se convierten en hechos y circunstancias de *mi* vida como resultado de una especie de apropiación o interiorización por mi parte. (Marcel reconoce su deuda con Bradley[11], pues toma gran parte de la fenomenología de este sin adoptar su metafísica). En el curso de esta reflexión se requiere por mi parte una cierta sensibilidad o respeto por una *alteridad* con la que me siento vinculada y cuya naturaleza variable Marcel trata de evocar mediante términos como «misterio», «presencia», «esencia». En último término, Marcel considera que esta alteridad está relacionada con una fuente «supraempírica» (y esto, sin duda, será abordado con más detalle en el segundo volumen de sus conferencias, que aún no ha aparecido).

El tipo de búsqueda de la verdad con la que esta filosofía se compromete, y del cual ella misma es un ejemplo, no proporciona conclusiones que puedan ser separadas del «proceso» que permite llegar a ellas; las verdades que esgrime son apropiaciones personales, no proposiciones universalmente válidas. Marcel admite esto, e incluso lo remarca. Entonces, ¿quiénes somos nosotros para juzgar su posición y cómo podemos ponerla en relación con el discurso filosófico de Oxford y Cambridge? Se puede esbozar una vaga relación entre el trabajo de Marcel y, por ejemplo, *The concept of mind* [*El concepto de lo mental*] de Gilbert Ryle señalando que lo que se persigue en ambos casos es un análisis descriptivo de la «experiencia mental» mediante argumentos más persuasivos que demostrativos, que intentan clarificar el lenguaje ordinario (las ideas comunes) utilizando muchos ejemplos. Además, ambos se comprometen a mantener la unidad de la experiencia frente a las teorías dualistas. Sin embargo, Marcel difiere de Ryle en que la «experiencia» que le interesa es más compleja, su técnica para

describirla más elaborada y pretende extraer ciertas conclusiones metafísicas de su descripción.

Lo que les da a los escritos de Marcel cierto aire difuso y metafísico es, sobre todo, su uso de conceptos tales como misterio, disponibilidad o participación. Son conceptos clave en su descripción, que podrán ayudar (o no) al lector a *ver* algo de su propia experiencia personal. En mi opinión, el poder revelador de estas ideas suele ser muy considerable y no veo cómo se puede alcanzar la misma revelación sin hacer uso de ellas. ¿En qué se diferencia esta revelación de la que podemos obtener leyendo a un escritor como Proust (a quien Marcel menciona con frecuencia)? En que intenta ser más sistemática y precisa y también en que trata de llegar a ciertas conclusiones. En cualquier caso, sería un error pensar que, puesto que Marcel era dramaturgo y que además podemos compararlo con Proust, sus escritos deben ser excluidos del campo de la filosofía tal y como la entendemos. Hay puntos en los que su argumentación entronca de forma directa con nuestras preocupaciones; por ejemplo, allí donde se trata lo que Marcel llama la «no contingencia de lo empírico». Si experimento mi vida como una narración en el curso de la cual me apropio de sus «accidentes», ¿qué sentido puede tener aquí el dualismo necesario-contingente? En este caso Marcel apunta a un análisis que puede gustar a aquellos que no conciben a la persona como una serie de eventos mentales, cada uno de los cuales es contingente con respecto al conjunto. En efecto, toda su argumentación plantea una cuestión que nuestro filosofar no ha resuelto todavía de modo satisfactorio: ¿qué *es* una descripción de la experiencia? No está claro, al menos para mí, sobre qué fundamentos el análisis higiénico y árido de los conceptos mentales que utilizamos en esta ciudad (Oxford) puede pretender ser más *preciso* que los exuberantes esfuerzos de Marcel.

Sin embargo, podemos quejarnos de forma legítima de que Marcel es demasiado oscuro e impreciso. Su argumentación divaga de una manera impresionista y tiende a permitir que un concepto singular nos lleve a otro sin haber explicado lo suficiente ninguno de los dos mediante ejemplos. Además, el

uso que hace de metáforas sin analizar resulta irritante. En un determinado momento dice, con razón:

> Nuestro pensamiento parece tropezar con el obstáculo de su propia tendencia a representar las cosas en términos físicos, en imágenes, metáforas, modelos, analogías; y, si supusiéramos que todo lo que el pensamiento tiene que hacer es quitar de su camino dichos obstáculos, entonces seríamos víctimas de las servidumbres que suponen las comparaciones materiales.

Este tipo de descripción no puede prescindir de las metáforas, pero, a menos que estas vengan acompañadas de un comentario crítico cerrado, el resultado será por lo general vago y confuso. La verdad es como una ciudad, dice Marcel; empieza a elaborar la comparación, la deja caer, y después dice: la verdad es como una conversación, es como escalar una montaña. Al final solo nos queda una vaga impresión o, en el mejor de los casos, el impulso de repensar la cuestión por nosotros mismos.

Para alguien que pregunta: «¿Qué es una descripción de la experiencia?», una réplica apropiada es: «¿Para qué sirve la descripción de la experiencia?». Marcel «saca a relucir» aspectos muy diferentes de los que interesan a filósofos como el profesor Ryle. Las preocupaciones de Marcel son éticas y religiosas; quiere analizar aquellos elementos de nuestra experiencia que consideramos importantes, valiosos, irreductibles (todo aquello que es tratado por los psicoanalistas, los sociólogos y los positivistas). Se podría decir que el deseo de analizar nuestra permanente preocupación por la *verdad* (en un sentido no científico) empuja a Marcel a trascender el dualismo mente-cuerpo más que a resolverlo en su «mitad» más baja. (*The concept of mind* [*El concepto de lo mental*] no se ocupa de la sinceridad ni del autoengaño). En cualquier caso, esto le pone en dificultad. Dice con frecuencia que su discusión es al nivel de la fenomenología (esto es, una descripción de la experiencia cotidiana) más que al de la ontología (esto es, una explicación de la experiencia en términos de «realidad»). Pero no está

claro si está aceptando —y en qué sentido— una distinción entre lo aparente y lo real. El tenor de su argumento podría presuponer que esta distinción (junto con la que existe entre lo inmanente y lo trascendente) debe estar fundada en la experiencia. Sin embargo, cuando se ocupa de la sensación, por ejemplo, considera que puede haber cuestiones filosóficas que una aproximación puramente fenomenológica («nuestra forma de investigación más prosaica») no consigue responder. En este punto el agnosticismo puede ser desconcertante, pero inocuo (como el de Hume). Pero, allí donde surge el problema de la «verdad» en sentido ético, político o religioso, hay que decir algo más sobre el método fenomenológico utilizado y sobre el nivel de sus conclusiones. Un debate puramente fenomenológico sobre la religión deja sin tocar la cuestión más importante. (El creyente no se preocupa de las diversas formas y efectos de la creencia en Dios, sino de si ahí fuera existe un Dios). Sin duda este asunto será abordado en el segundo volumen. En cualquier caso, es una pena que Marcel no nos diga abiertamente si la fenomenología *es* siempre ontología (es presumible que no, por lo que ¿qué debemos pensar que es la ontología?), y su análisis parece oscilar entre lo puramente descriptivo y lo normativo o prescriptivo. («He puesto el acento en el valor metafísico que se atribuye o, mejor dicho, que debería atribuirse en el idioma francés a la preposición *chez*»).

Las implicaciones políticas del punto de vista de Marcel no pueden pasar desapercibidas (ni el autor se preocupa por ello). Resulta interesante comparar sus imágenes clave con las de Sartre. Sartre representa un racionalismo desafiante, una *tabula rasa* espiritual. El héroe de *La náusea* aborrece el exceso viscoso del mundo existente y aspira a una distanciada e higiénica pureza de círculos y melodías. Sartre vive en un café y renuncia a los vínculos íntimos. Su obra *El ser y la nada* está dominada por la imagen de la conciencia como huida perpetua de la solidificación. En cambio, Marcel valora la intimidad y las relaciones familiares; sus imágenes preferidas son la continuidad, la participación, la fusión. Valora el respeto por los vínculos naturales, hereditarios, por

los lazos misteriosos y fructíferos con el *ser*, que nuestra desarraigada civilización parece poner en peligro («Todos tendemos a convertirnos en burócratas»). Desde este punto de vista, y teniendo en cuenta sus corolarios políticos, Marcel nos recuerda un poco a Burke (y, para quedarnos más cerca de casa, a Michael Oakeshott, que utiliza la palabra «técnica» en el mismo sentido peyorativo que Marcel). La aversión de Marcel y de Oakeshott por el marxismo, e incluso por el socialismo, contiene cierta desconfianza por el pensamiento técnico, científico y racionalista. El dualismo que Marcel reconoce es el del amor frente a la técnica (el misterio y el problema). Me parece que en este aspecto de su pensamiento (que es uno de los más importantes) Marcel es culpable del mismo tipo de insensibilidad —ante la complejidad de las situaciones— del que con tanta facilidad, y a menudo con razón, acusa a los demás. Definir a los marxistas como meros técnicos significa menospreciar su fuerza moral y malinterpretar su valor moral.

Aquellos que estén familiarizados con los trabajos anteriores de Marcel no encontrarán muchas cosas nuevas en este libro. Su escritura es, como siempre (creo que no pondría ninguna objeción a la comparación), una improvisación asistemática sobre cierto número de temas. Su genialidad está en la fuerza reveladora de los conceptos que él acuña para describir aspectos de nuestra experiencia que también nosotros consideramos importantes. Si aún no hemos encontrado una respuesta a la cuestión de cómo describir nuestras mentes, deberíamos aprender todavía algo de Marcel (y, por supuesto, también de Bradley, de quien seguramente es el discípulo más distinguido). En mi opinión, su técnica profunda y sugestiva puede alcanzar todavía una mayor precisión de la que él se ha preocupado por obtener.

Artículo-reseña publicado en
University: a Journal of Enquiry, 1951

10 Gabriel Marcel, *The mystery of being* [*El misterio del ser*], vol. 1, *Reflection and mystery* [*Reflexión y misterio*], Londres, 1951 (trad. cast.: Gabriel Marcel, *Obras selectas*, BAC, Madrid, 2002). *(N. de la A.)*

11 F. H. Bradley (1846-1924), filósofo idealista inglés cuyo sistema ético ha sido considerado hegeliano. *(N. de la A.)*

El mito político existencialista

Hay varias maneras de valorar la importancia del existencialismo. Se puede pensar que es una forma de literatura, de moral o de psicología, o que es una parte de la metafísica académica que mezcla elementos cartesianos y hegelianos. Sin embargo, el aspecto que quiero considerar ahora es su importancia como mito político. Que el existencialismo desempeña, entre otras, esta función concreta es un dato que no ha escapado a la atención de sus seguidores ni de sus oponentes (muchos, tanto en un bando como en el otro, pueden considerarla incluso su función principal). El marxista húngaro György Lukács afirma que el existencialismo se está convirtiendo rápidamente en la ideología de los intelectuales burgueses europeos, y los propios existencialistas vuelven constantemente, con cierta inquietud, a tener que confrontarse con el marxismo. Este problema —qué pensar del comunismo, *cómo* pensar el comunismo— es la espina que tienen clavada de manera persistente. Por eso sostienen una interminable batalla de definiciones persuasivas en torno a los conceptos del marxismo, tratando de llevarlos, por así decirlo, al terreno existencialista.

El marxismo y el existencialismo tienen muchas cosas en común (e incluso hay algunas cosas que ambos tienen en común con la filosofía inglesa contemporánea). Merece la

pena detenerse un poco en su carácter común antes de pasar a considerar los conflictos. Se podría indicar ese carácter de manera inexacta y epigramática diciendo que esta es una época de pensamiento antiesencialista, anticartesiano, antiabstracto, dialéctico. Es una época en la que todos estamos recogiendo los frutos de Hegel y afrontando el problema de su ruptura con Kant. Kant era un pensador dialéctico pero dualista; es decir, no concebía la relación de la mente con su objeto como una contemplación estática o como la recepción de impresiones atómicas. Concebía la mente en lucha con la realidad y en persecución de la totalidad (para lograr, dentro de ella, la satisfacción racional). Por otro lado, Kant distinguía entre la manifestación cambiante de los fenómenos y la desconocida —o solo en parte conocida— realidad trascendente que se encuentra detrás de aquellos. La misión de la filosofía era examinar las limitaciones de nuestro pensamiento, mostrar por qué no podemos conocer del todo una realidad que, sin embargo, ejerce sobre nosotros una constante atracción magnética. Hegel era un pensador dialéctico, pero monista. Para él lo único que existe es la manifestación cambiante de los fenómenos, la cual, concebida como una totalidad compacta que se desarrolla racionalmente, es la verdad, la realidad. No hay nada fuera de ella. A veces se piensa de forma equivocada en Hegel como un pensador remoto, etéreo y metafísico (en el sentido más peyorativo del término). Podría ser considerado con mayor justicia como el primer gran empirista moderno; un empirista dialéctico, frente al empirismo mecanicista de Hume. Lo que Hegel nos enseña es que deberíamos tratar de describir los fenómenos. El hecho de que formule en términos lógicos las leyes que rigen los fenómenos no tiene nada que ver con el valor de su método. De hecho, empieza a *describir* pacientemente una vasta extensión de la experiencia humana, tanto de los individuos como de las sociedades; y los marxistas solo tenían que quitarle su rúbrica lógica y darle la vuelta a la perspectiva para obtener un tipo de análisis descriptivo que puede ser etiquetado como *materialismo dialéctico*. «La *Lógica* de Hegel es el álgebra de la revolución».

La característica hegeliana que tienen en común los marxistas, los existencialistas y los lógicos ingleses (o analistas del lenguaje) es una paciencia no dualista ante los fenómenos. Se puede decir que aquello sobre lo que estamos trabajando es *le monde vécu*, el mundo vivido, aquello que es realmente experimentado, considerado como lo real en sí mismo y dotado de sus propios criterios de verdad (y no entendido como el reflejo o la sombra mental de algún otro modo de ser, separado, que subyace a él de forma estática y paralela). Esta es la revolución del método filosófico que nos está enseñando sus diferentes caras en la época presente. Hay que hacer notar que se trata de un movimiento que, en cierto modo, aproxima la actividad del filósofo a la del novelista. El novelista es *par excellence* quien describe sin prejuicios *le monde vécu*, y no resulta sorprendente que un gran novelista como Tolstói descubriera hace mucho tiempo cosas que Sartre y el profesor Ryle nos están presentando ahora con expresión filosófica. Con esta atención hacia los fenómenos se supera la rígida oposición entre idealismo y materialismo; además, se llega a un sentido de unidad entre teoría y práctica y a la determinación de no decir más que lo que podemos ver; en resumen, se abandona la vieja metafísica especulativa de corte cartesiano. Por supuesto, puede uno excederse en la atractiva tarea de encontrar un patrón de medida en un ámbito en apariencia muy variado. Podría sonar paradójico y excesivo si uno dijera, por ejemplo, que el profesor Ayer está haciendo un comentario hegeliano sobre el «espíritu objetivo» cuando dice que gran parte de nuestra vida mental tiene lugar en público. Sin embargo, yo creo que sí existe este patrón de medida y que es importante.

Es cierto que las diferencias son más obvias que las similitudes. Una cosa es decidir que la «explicación» es la observación ordenada de la experiencia y otra muy distinta saber cómo observarla y cómo describirla. Se podría decir, en líneas generales, que los analistas lógicos describen el lenguaje ordinario (y el comportamiento en la medida en que este lo ilumina), los existencialistas describen un tipo de fenómenos psicológicos relacionados con la experiencia

personal privada y los marxistas describen el comportamiento del hombre como ser social. Además, los propósitos para los cuales se usan las descripciones son distintos. Sin embargo, el método tiene un carácter común, e incluso, en lo que se refiere a las conclusiones, el existencialismo comparte algunas cosas con el análisis lógico y otras con el marxismo. Por ejemplo, tanto Ryle como Sartre critican —y en términos muy similares— la concepción intelectualista y sustancial de la mente; y, si observamos el existencialismo por el otro lado, nos encontramos a Sartre utilizando las categorías marxistas en cuanto se pone a describir la vida social del hombre.

Por resumir las cosas de una manera impactante: en cuanto al método, todos somos hegelianos en la actualidad; pero el espectro que se esconde detrás es Kant. El dualismo cartesiano ha muerto: Hegel lo mató mucho antes de que fuera escrito *The concept of mind* [*El concepto de lo mental*]. El problema de la metafísica hoy es el problema del dualismo kantiano.

Después de lo que hemos dicho, puede parecer extraño que califiquemos a los existencialistas de anticartesianos, pues están constantemente hablando sobre «el *cogito*» y reclamándose descendientes de Descartes. Cuando los llamo anticartesianos estoy utilizando este término, como lo hacía el profesor Ryle, para significar que no son dualistas de mente-cuerpo. Lo que es cartesiano en ellos es su insistencia en la primacía y la autoridad de la conciencia personal. Sartre describe la condición humana con una terminología y con un método que le debe mucho a Hegel, pero también quiere hacer hincapié en la soledad solipsista de cada ser humano, y aquí es donde aparece el *cogito* cartesiano. En cualquier caso, la soledad que sufre el hombre de Sartre va incluso más allá de la del hombre cartesiano inmerso en la duda, pues es también la soledad incurable del hombre descrito por Kierkegaard. Sartre intenta exponer la estructura general de la conciencia humana y señalar el absurdo de su soledad. Para lo primero se sitúa en la tradición general del esfuerzo filosófico que proviene de Kant a través de Husserl y trata de ofrecer una nueva deducción de las categorías. La deducción sartriana tiene más imágenes y diálogos que la de Kant; se asemeja más

a un mito psicológico y parece más cercana a Freud que a la *Crítica de la razón pura*. Pero es una suerte de deducción trascendental: Sartre busca en la conciencia la base *a priori* de la realidad objetiva. Cuando analiza la estructura de nuestra conciencia de los demás o de nuestra conciencia emocional, exhibe nuestras categorías fundamentales. Estas «formas» se consideran elementos capaces de poner en comunicación el mundo objetivo y el mundo subjetivo, y son puestas al descubierto mediante una técnica descriptiva, la reducción fenomenológica, que sitúa «entre paréntesis» la cuestión de la realidad objetiva de los fenómenos, de modo que la estructura esencial de los fenómenos puede ser analizada. Lo que se supone que emerge es la naturaleza de la conciencia humana o, si se prefiere, de la condición humana. Es aquí, en esta especie de descripción y análisis semipsicológico, donde los escritos existencialistas alcanzan su nivel más brillante e iluminador. Los nuevos conceptos inventados por ellos (como el *être-pour-autrui* de Sartre o la *fidelité* de Marcel) trazan una línea en torno a importantes aspectos de la experiencia, nombrando aquello que no ha sido nombrado con anterioridad. Sin embargo, en este momento no me interesa mostrar en detalle la sutileza psicológica y la finura de estas descripciones, ni realizar una crítica lógica de sus corolarios filosóficos más dudosos. Me interesa sobre todo su carácter de mito político.

Para empezar, podemos hacer notar lo fácilmente reconocibles que resultan para algunas personas las descripciones de Sartre, en particular al otro lado del canal de la Mancha. La gente dice: «Sí, así es como somos». Lo que no está muy lejos de: «Así es un ser humano». Pues bien, ¿cómo es el ser humano? Podemos comparar al hombre sartriano con el ser racional kantiano. Lo que Kant describe es una conciencia vacía, una estructura de intuición, comprensión, razón, que es la misma en cualquier criatura racional. Pero el hombre de Kant vive en un universo en el que hay una verdad trascendente y objetiva, aunque incognoscible. De manera similar, el hombre que Kierkegaard describe vive sumergido en la duda y la confusión, pero vive en un universo donde hay

un Dios. El hombre de Sartre es descrito como una conciencia no histórica y solitaria (como el de Kant) y como un ser angustiado y dubitativo (como el de Kierkegaard), pero no se parece a ninguno de los otros dos en el hecho de que habita un universo que carece de una verdad trascendente y objetiva. La verdad depende de él. No existe la naturaleza humana, nos dice Sartre, sino solo la condición humana.

Esta condición no viene descrita en términos filosóficos abstractos. La terminología filosófica suministra un marco, pero los detalles son proporcionados por una descripción concreta, sutil y convincente de nuestra conciencia momento a momento. La escala y el método de la descripción son importantes. Sartre concentra su atención en la conciencia individual y en su comportamiento mental inmediato, y lo que surge es un individuo ahistórico, asocial e indeterminado. Una imagen solipsista. Desde este punto de vista, podríamos comparar el método de Sartre con el de los analistas lógicos, que también observan el carácter de la conciencia instante a instante para definir los conceptos que se usan al hablar de la mente. El ser que ellos examinan es un espécimen ahistórico, y los conceptos analizados tienen un carácter completamente general; por ejemplo, uno no esperaría encontrarse aquí un análisis de un concepto tal como el de «conciencia de clase». Resumen sus observaciones partiendo de la idea de que conocer el cómo es más importante que conocer el qué; es decir, que es mejor considerar nuestra naturaleza como criaturas racionales en términos de actividades y aptitudes que en términos de contemplación de verdades o de manipulación privada de silogismos. De esta idea deriva su voluntad de no llegar a más conclusiones sobre la naturaleza humana, un programa que en su totalidad llevan adelante con más convicción que Sartre, que por su parte afirma desear lo mismo. Sus análisis se limitan tan solo a resolver ciertos problemas filosóficos y no tienen ninguna pretensión metafísica. Pero podemos hacer notar que, al menos en un caso, hay derivaciones políticas, si no metafísicas, relacionadas con este tipo de análisis. Estoy pensando en Michael Oakeshott, quien, partiendo también de un

planteamiento epistemológico muy similar al de Ryle, lo pone como base de una especie de liberalismo político conservador. El argumento, expuesto de manera básica, dice lo siguiente: si el hombre conoce el cómo, pero no conoce el qué; si su racionalidad se expresa mediante actividades irreflexivas y sin deliberación y no mediante una aprehensión intelectual de una verdad subyacente, entonces no pensaremos que la sociedad deba —o pueda— ser cambiada de la noche a la mañana con la ayuda de un programa político de corte racionalista. Oakeshott se opone a todo lo que él llama «racionalismo en política», y por supuesto los racionalistas más notorios en este campo son los marxistas.

Sartre no tiene miedo de extraer conclusiones tanto metafísicas como políticas de su examen de la conciencia, pero su posición política resulta muy distinta de la de Oakeshott. El filósofo francés examina la concepción intelectualista y sustancialista del yo y la encuentra deficiente, pero, en vez de renunciar a cualquier tipo de configuración, se inventa otra de características opuestas. El hombre no es una sustancia, una cosa; luego es un *néant*, una nada. Es un *néant* que aspira al ser, con una aspiración que no está sujeta a una función externa a sí misma o común a los demás. Sartre no es un dualista en el sentido criticado por Ryle, pero sí es dualista en otros dos sentidos. Utilizando su propia terminología, podemos decir que existe el dualismo entre la conciencia (o *être-pour-soi*) y el mundo de las cosas (o *être-en-soi*), y el dualismo entre la conciencia y la totalidad ideal que la conciencia aspira a ser y lo que Sartre llama *être-en-soi-pour-soi*. Su primera novela, *La náusea*, es una suerte de poema metafísico sobre el tema de estos dos dualismos. El héroe, Roquentin, está aquejado de un terrible sentido de la contingencia del mundo, el bruto y anónimo ser-ahí de la existencia material. Se siente como una nada vacía que ha sido desplazada del opaco mundo de los objetos. Comparado con *ellos*, él es *de trop pour toujours*. Por otro lado, está obsesionado por pensamientos sobre melodías y círculos que parecen tener un modo de ser perfecto e inteligible que los eleva por encima del mundo «caído» de la existencia.

Roquentin aspira a este otro mundo y espera alcanzarlo, según se percibe al final del libro, mediante la creación de una obra de arte. Este mito, de regusto kantiano y a veces platónico, expresa a la perfección la visión de Sartre sobre la vida humana, visión de la cual ofreció una formulación filosófica en *El ser y la nada*. El hombre es un vacío suspendido entre dos totalidades inaccesibles. El mundo de los objetos es impenetrable, y el mundo de los seres inteligibles es inalcanzable, incluso contradictorio.

Esta visión tan amarga de la realidad objetiva como «caída» es un rasgo característico del pensamiento existencialista, que sin duda está relacionado, si uno se interesa por este tipo de genealogía, con tendencias paralelas o precedentes de la teología protestante y jansenista. La forma que adopta esta noción en el existencialismo contemporáneo es, en cualquier caso, muy interesante. Roquentin, el héroe de *La náusea*, no está impresionado solo por la solidez brutal de las piedras en la orilla del mar; siente una forma parecida de horror cuando contempla el mundo de la banalidad hipócrita burguesa que le rodea en la ciudad de provincias en la que está viviendo. Se da cuenta, en este ambiente, de la *mauvaise foi* («mala fe») de sus habitantes, la idolatría del Estado y de la familia, la «justificación» fundada en el estatus y la riqueza; en resumen, la reificación de las relaciones y de las instituciones. Pero, según piensa Roquentin, la racionalidad y solidez de su mundo es una mera apariencia, al igual que la clasificación racional y la banal nominabilidad del mundo de los objetos. Por debajo de la segunda está la tosca confusión del mundo contingente y, bajo la primera, se encuentra la absurdidad irracional e injustificable de la conciencia solitaria. Lo que es humano y real es esta aspiración solitaria y vacía; el mundo social burgués de las jerarquías técnicas y los derechos y deberes se construye para encubrir esta desconcertante soledad, y en cierto modo la segunda es el verdadero fundamento del valor. La tendencia del pensamiento es antirracional, anticientífico, antitécnico. El mundo de las claras distinciones racionales, de las técnicas y posiciones e instituciones y derechos es irreal. Este es el eco

que percibimos en los escritos de pensadores en apariencia tan alejados como Oakeshott, Camus o Marcel. No es casualidad que el término «técnica» sea utilizado de manera peyorativa tanto por Marcel como por Oakeshott; puede haber un gran trecho entre el ataque de este último al racionalismo y la absurdidad de la vida que sugiere Camus, pero ambos se hallan en el mismo camino.

Los comentarios que un marxista podría hacer sobre todo esto son demasiado evidentes. Diría: esta es la mitología de aquellos que rechazan el capitalismo, con sus valores materialistas y su menosprecio de la actividad humana, y que todavía no se atreven a abrazar el socialismo, temerosos de las conclusiones a las que les podría llevar una consideración racional y científica de la situación; por eso niegan la razón y la identifican con el rígido tecnicismo del sistema capitalista. La perspectiva individualista inherente al capitalismo no puede ignorar por más tiempo la transformación rápida que se produce en la base social de la vida del hombre y de sus valores. En la actualidad es imposible que se dé un individualismo universalista del estilo de Kant o Rousseau, por lo que aquellos que son lo suficientemente inteligentes y sensibles desde el punto de vista moral para no ser asimilados por el capitalismo se lanzan ahora en brazos de un individualismo nihilista y solipsista. Sus propias vidas son absurdas y carecen de motivación, y su sociedad se enfrenta a la aniquilación, de modo que dan la bienvenida de forma natural a una filosofía que dice que toda vida humana carece en esencia de sentido y que el hombre vive *vis-à-vis du néant*. De este modo, pueden sentir que su suerte desgraciada es la suerte de toda la humanidad y no solo su destino histórico; al mismo tiempo, con ayuda de los conceptos teológicos facilitados por su filosofía, pueden permanecer en un estado de duda, de culpabilidad y de angustia, expresando y apaciguando de esta manera su mala conciencia por no ser socialistas. Comentarios de este tipo han sido realizados, por ejemplo, por György Lukács, marxista y crítico del existencialismo.

Antes de entrar a considerar la validez de estos

comentarios quiero echar un vistazo al otro lado del dualismo. Es aquí donde debemos analizar qué tipo de respuesta ofrece el mismo Sartre ante las acusaciones marxistas. La conciencia es negación, nada; por un lado, se construye negando los datos, el mundo bruto de las cosas, y por otro se crea también mediante la aspiración a un ideal de totalidad. Dicha conciencia es *ruptura* (romper con los datos) y *proyecto* (aspiración a la totalidad); Sartre identifica ambas características con la libertad, y la última la relaciona con el valor. La libertad, entendida como negación y proyecto, es la principal característica de la conciencia humana. Estamos condenados a ser libres. Expresamos esta libertad con nuestra incapacidad de ser cosas. Aunque sea difícil, podemos construir una muralla de instituciones y reificar los valores en torno a nosotros, pero una aspiración trata de derribar continuamente esta muralla en nombre de ideales más altos, que a su vez serán desvalorizados y reificados cuando sean alcanzados. Queremos lo imposible; queremos ser una conciencia viva y transparente y, al mismo tiempo, una realidad estable y opaca; queremos ser *pour-soi* y *en-soi* a la vez. Esta es, dice Sartre, la aspiración de ser Dios, de ser *ens causa sui*, lo que da como resultado una contradicción intrínseca. Esta es, según él, la forma fundamental de todos nuestros proyectos y ambiciones particulares. Hacia el final de *El ser y la nada* Sartre habla en términos característicamente persuasivos y retóricos sobre la situación del ser que aspira en vano a ser Dios. La pasión del hombre es la opuesta a la de Cristo. Cristo sufrió para que Dios pudiera convertirse en hombre. El hombre sufre por intentar ser Dios, pero, como la totalidad que busca es imposible de lograr, su sufrimiento es en vano. *L'homme est une passion inutile*. Bajo la forma de un objeto u otro, un valor u otro, el hombre busca su propia naturaleza divina; pero ningún proyecto le satisface, pues todo tiende a precipitarse en la región de lo reificado. Desde el punto de vista de su inevitable fracaso, todos los proyectos son igual de vanos y *ça revient au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples*[12].

Todo esto tiene un aura atractiva de estoicismo heroico y

de desesperación nihilista. Por eso puede sorprender encontrar a Sartre, en un papel distinto, predicando la ética socialdemócrata y el individualismo liberal y hablando como cualquier fabiano. En su panfleto *El existencialismo es un humanismo* encontramos a Sartre hablando de la libertad en términos mucho más universalistas y kantianos. No puedo elegir algo como bueno para mí mismo a menos que me parezca bueno para todos los hombres. No puedo desear mi propia libertad sin deseársela a todos. Y en *¿Qué es la literatura?* nos dice que un escritor no puede ser sino un defensor de la libertad, desde el mismo momento en que su trabajo apela al asentimiento libre de su público. Aquí vemos cómo la palabra «libertad» se usa para indicar no solo las frustradas vacilaciones de una conciencia aislada, sino algo más parecido a lo que Rousseau designaba con ella, más parecido a lo que significa en los discursos sobre la socialdemocracia y sobre el liberalismo. Esta contradicción, que es señalada por Lukács, no es un error sin importancia, sino que representa un verdadero dilema.

¿Es la elección individual la que fundamenta la libertad y el valor, proporcionándoles a mis acciones un significado que de otro modo no tendrían y que es *su* significado? En este sentido de libertad los muros de piedra no conforman una prisión y yo soy libre mientras sea consciente. Si, por otro lado, se piensa en la libertad en el sentido cotidiano de libertad social, civil y política, como un dominio de espontaneidad personal que puede ser infringido, pero debe ser respetado, entonces, ¿cómo se puede relacionar *esto* con *aquello* ? Solo pueden estar relacionados asumiendo algún tipo de naturaleza humana universal, como hace Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, aunque esto contradiga su posición anterior. Sartre quiere conservar lo mejor de ambos mundos.

Se puede señalar que el primer sentido de libertad hace de la palabra algo tan general que la priva de su significado. Una teoría determinista produce el mismo efecto aturdidor; si se acepta el nuevo uso de los términos, entonces hay que pensar en otras palabras para indicar el contraste, que parece estar

ahí todavía, medio libre, medio no libre. Pero esta teoría no carece de finalidad. Pone el énfasis en la ausencia de cualquier marco que me *contenga*, al individuo. Ni las instituciones o los derechos de la burguesía, ni un dogma de cualquier religión, ni concepción alguna del desarrollo histórico pueden dar sentido a mis acciones desde el exterior. Ni siquiera los psicoanalistas pueden hacerlo. El significado es egocéntrico. Sin embargo, como soy infinitamente libre, también soy infinitamente responsable. Simone de Beauvoir describe este sentido de la responsabilidad infinita en su novela *Le sang des autres* [*La sangre de los otros*]. Al héroe de esta obra se le recuerda de manera constante el crimen de «ser otro». Uno no puede evitar hacer daño al inocente, se trate de la chica de la que te enamoras o de los rehenes que son asesinados porque uno se enfrenta a la tiranía. La solución, concluye la autora, es luchar por un reino de libertad, donde no nos veremos forzados, por las circunstancias, a ejercer la violencia sobre los demás y donde el respeto por la libertad ajena dejará inocentes los conflictos inevitables destinados a permanecer. La novela lleva sobrescrita una cita de *Los hermanos Karamázov*: «Soy responsable de todo frente a todos». Podemos sentirnos perplejos e inquietos por el carácter absoluto de esta afirmación. Pronunciada en un contexto religioso podría tener sentido, aunque se pueda simpatizar con Lukács cuando dice, refiriéndose a la obra de Dostoievski, que una responsabilidad absoluta puede tomar también la forma de una absoluta irresponsabilidad. En la novela de Simone de Beauvoir el sentido de responsabilidad absoluta sí parece llevar a una cierta nebulosa sobre la idea de las virtudes ordinarias. Las virtudes cardinales para ella, y para Sartre en su versión más fabiana, son la sinceridad, el ejercicio de la propia libertad y el respeto y la defensa de los otros. Esta última idea está ligada a la solitaria autojustificación individual a través de una noción implícita de la naturaleza humana o con la ayuda de una idea de responsabilidad atractiva desde un punto de vista emocional. De este modo Sartre es capaz de predicar la socialdemocracia como si fuera deducible del existencialismo

y puede lamentarse en *¿Qué es la literatura?* de que la gente esté desperdiciando su buena voluntad en relaciones personales en vez de emprender la tarea de mantener al hombre libre, lo que parece imponerse por sí solo porque somos lo que somos.

Llegado este punto, nos podemos preguntar: ¿qué forma puede adoptar la metafísica de la socialdemocracia en un mundo como el nuestro, donde cada vez es más difícil pensar en los mismos términos que *El contrato social* ? Se ha dicho del existencialismo que es un mito de la Resistencia. Es una afirmación superficial si lo que quiere decir es que el existencialismo es tan solo una moda o un eslogan momentáneo. Pero puede tener un significado más profundo. La concepción del hombre que Sartre presenta está amenazada de manera constante por la desvalorización y la solidificación de su universo, por una caída en lo banal, lo convencional, lo burgués, el reino de la *mauvaise foi*, de la cual puede emerger mediante la búsqueda, siempre vana, de una totalidad viva. En su mejor momento, un ser de este tipo es más humano cuando, en un esfuerzo de sinceridad, rompe sus vínculos, pero tal momento no puede durar mucho ni permanecer estable. ¿Cuál es el valor político inmediato de esta idea? Simone de Beauvoir resume la posición existencialista cuando dice: *seule la révolte est pure*[13]. Cualquier resultado se desvaloriza y se corrompe; los valores vitales solo se encuentran en la afirmación activa o en la lucha rebelde. La sinceridad no es un estado del ser. Este punto de vista, plausible en un contexto psicológico personal, tiene su equivalente político. Encaja a la perfección con la ética de un movimiento de resistencia. Sin embargo, una vez realizada esa comparativa simple, la situación se muestra como temor ante la autoridad, conformidad, realización. El momento puro es algo que oscila entre las convenciones muertas de la sociedad capitalista, por un lado, y el rígido dogma de la burocracia del partido comunista, por el otro. Hay algo típicamente existencialista en esta posición. Encontramos el mismo principio en Marcel y en Berdiaev[14]. Este último lo expresó de manera significativa cuando dio

más valor al cortejo que al matrimonio y sostuvo que debería producirse el divorcio si la llama del amor se apagaba. En el campo político este punto de vista puede derivar en una especie de trotskismo romántico. Es a esto a lo que György Lukács denomina la política de la adolescencia. Es interesante hacer notar, de pasada, que Oakeshott utiliza casi la misma frase para un propósito opuesto, como es el de describir la aproximación racionalista a la política. Se puede determinar, creo yo, hasta qué punto es adecuada esta etiqueta en ambos casos. Este trotskismo romántico, que se asocia con el marxismo para poner en marchar una revuelta, pero no para obtener resultados, puede ser apreciado en especial en la obra de Simone de Beauvoir y de Maurice Merleau-Ponty, y también, aunque quizá de manera menos marcada, en Sartre. Los volúmenes tercero y cuarto de la serie narrativa de Sartre *Los caminos de la libertad* contienen una curiosa y emotiva fábula sobre este tema, allí donde se describe la amistad del comunista Bouvet con el misterioso Schneider, un exmiembro desacreditado del partido llamado de forma significativa «Vicarios», en beneficio del cual Bouvet rompe al final con el partido, con cuyas doctrinas inmediatas está en conflicto. La cuestión es: ¿deben prevalecer los valores personales e inmediatos sobre el funcionamiento a largo plazo de una máquina en la que solo se puede tener fe? El chivo expiatorio es correctamente marcado y excluido; pero, si no fuese así, ¿qué sentido podría tener tomar partido por él cuando a una intención planificada y organizada de hacer el bien solo se puede oponer un gesto individual? ¿Cuánta incursión del mal hace falta para considerar corrupta de manera irrevocable una intención planificada? La figura, a mi parecer, de manera deliberada, semejante a Cristo que representa el Vicarios sartriano puede hacernos pensar en el gran modelo de este tipo de fábula: la historia del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamázov*.

He venido sugiriendo que el existencialismo puede ser visto como una representación mitológica de nuestro dilema político actual. Yo creo que los marxistas están en lo cierto cuando dicen que un motivo poderoso de la popularidad del

existencialismo es que eleva a mito universal la grave situación de aquellos que rechazan el capitalismo, pero que no pueden adaptarse a la idea del socialismo y buscan un camino intermedio. Lo buscan, podría añadir el marxista, presos de la duda y de la desesperación, sin encontrar una genuina vía política en el centro, sino solo desvíos a la izquierda y a la derecha. Por decirlo con la terminología sartriana, rechazan el mundo bruto y opaco de las instituciones y de los valores capitalistas, están fuera o se conciben fuera de este *être-en-soi*; pero la totalidad ideal que anhelan, el *en-soi-pour-soi* del socialismo, es imposible de conseguir, pues todos los logros se corrompen y la mano muerta extingue la llama pura. De este modo se encuentran suspendidos en el medio, vacíos y solitarios, condenados a la frustración perpetua.

En este punto podemos preguntar: ¿debemos rechazar este mito tan solo porque no representa nuestra situación? O, si aceptamos que tiene un significado político, ¿qué respuestas se pueden dar a aquellos que están extrayendo lecciones extremistas a partir de él? Los existencialistas, aunque posiblemente aceptaran gran parte del análisis marxista de su punto de vista, no admitirían sus conclusiones. ¿Cómo se debe interpretar esto? Si se vuelve a pensar de nuevo en la fábula del Gran Inquisidor, parece claro que se debe responder: debo estar de parte de Cristo y contra el Gran Inquisidor. Pero ¿qué significa estar de parte de Cristo? Poner a Stalin en el puesto del Inquisidor y a Marx o Trotski en el del Mesías no nos sería de gran ayuda.

Este mito suscita cuestiones morales y empíricas que, como suele ocurrir en el campo de la política, se mezclan entre sí. La cuestión de si los marxistas tienen razón puede ser considerada desde un cierto punto de vista como una cuestión empírica. Podemos preguntar: ¿no infravaloró Marx el poder ideológico de la clase media? ¿Podría el sistema capitalista reajustarse y sobrevivir a sus contradicciones internas? Si la lucha de clases en Inglaterra y América parece haber perdido su aspereza, ¿es esto solo un fenómeno temporal? Se podría intentar responder a estas preguntas examinando los hechos.

Pero la respuesta empírica no parece ofrecer una respuesta moral. Incluso aunque pudiésemos ver qué nos deparará la historia, podríamos decidir que procediera sin nuestro concurso. En cualquier caso, me parece claro que la respuesta empírica está envuelta en tal oscuridad que, aunque no tengamos que dejar de buscarla, no podemos hacer la búsqueda sin plantear al mismo tiempo cuestiones morales. El problema que el mito existencialista pone delante de nosotros es un problema sobre el tiempo, sobre el valor del presente y de lo personal. Si rehusamos valorar el proceso histórico o si no conseguimos entenderlo, ¿podemos optar por no tomar parte moralmente? ¿Y qué significaría esto? El marxismo representa, y es, una encarnación de ideas y valores. Los valores sociales del capitalismo también se encarnan, pero por el momento los de la vía intermedia no lo han hecho. Se puede decir: creemos solo en un futuro *viviente*, un futuro que pertenece a los seres humanos existentes, y no en un ideal racional de un futuro deducido políticamente. No sacrifiquemos un presente humano por un futuro problemático e inhumano. Pero ¿acaso nos deja esto con una moral personal y sin una moral política, o solo con una negativa?

Un historiador antirracionalista llamado Herbert Butterfield[15] nos recuerda también que toda generación es equidistante de la eternidad y añade como consejo final que deberíamos atenernos a Cristo y dejar que lo demás cuide de sí mismo. Pero no nos dice qué significa esto o qué actitud ante el proceso histórico podría suponer para nosotros en el presente. Esto era lo que yo tenía en mente antes cuando hablé del dualismo kantiano, donde los valores parecen no estar encarnados ni en la vieja ni en la nueva moral, sino que se presentan a sí mismos como trascendentes. ¿Qué significa hacer una elección de esta manera? Y, después de todo, ¿no podemos rechazar la carne y la sangre y tomar partido por la sombra? La respuesta a la cuestión empírica sobre la historia no me parece lo bastante clara como para permitirnos evitar la cuestión moral o, si se prefiere, metafísica. La fe en Dios puede afectar a cómo piensa uno sobre el asunto, pero no

proporcionará, creo yo, ninguna solución fácil al dilema. Parece que, como Pascal, nos vemos obligados a apostar.

Al público inglés este planteamiento puede parecerle por completo irreal. ¿La historia nos condena a ser metafísicos o incluso trotskistas? ¡Anda ya! Es cierto que la versión existencialista del dilema tiene fuerza en el continente, pero, por una serie de razones, aquí no. Sin embargo, creo que, lo reconozcamos o no, disfrutemos o no de estas imágenes románticas y dramáticas, en el fondo experimentamos este mismo dilema. El dilema de decidir a qué nos condena el rechazo del marxismo. También aquí se puede objetar: ¿por qué hay que utilizar términos tan extremos? No nos obliguen a salir de nuestra propia piel. Déjennos seguir como hasta ahora, haciendo elecciones morales *ad hoc* y persiguiendo una política de compromiso. Esto estaría muy bien si no fuera porque el ritmo actual de la política implica más que nunca que el que duda está perdido. El único comentario que se recuerda de los que hizo el novelista William Faulkner en su reciente visita a Europa era el que decía lo siguiente: «Actualmente no hay problemas espirituales; el único problema es: ¿cuándo saltaré por los aires?». Pero es precisamente la misma inminencia de una explosión lo que hace que surjan problemas espirituales en aquellas personas que, de lo contrario, sabrían seguir adelante sin preocuparse en absoluto por ellos.

Por expresarlo, por último, de una manera más concreta: hay ciertos elementos del marxismo, tal y como es vivido en la Rusia soviética, que lo hacen inaceptable para muchos de nosotros desde un punto de vista moral. Hay ciertos *hechos*, como la existencia de campos de trabajos forzados, la inseguridad del individuo y el control autoritario del pensamiento, que nos resultan intolerables y a los que solo podemos decir no. Por otro lado, doy por supuesto que cualquier ser moral inteligente dirá no también a lo que podríamos llamar la moral de McCarthy o la idea de una cruzada farisaica contra el comunismo en defensa de «los valores de Occidente». ¿Cuáles son las alternativas? Se puede adoptar una moral de la negación total, un deliberado lavarse

las manos, que conllevaría, por ejemplo, el pacifismo absoluto. Se trata de una posición perfectamente comprensible y que debe ser respetada. Por otro lado, se puede seguir adelante, aceptando los pecados y las morales de la propia civilización, en espera del resbaladizo paso en falso que conducirá a la guerra y que tendrá, de modo inevitable, a la otra parte como agresora. Mientras tanto, uno puede dedicar su tiempo a atacar las manifestaciones de la moral mccarthiana que se va encontrando en la vida pública o privada. Este tipo de compromiso es, supongo yo, el que muchos de nosotros estamos adoptando. Por último, se podría hacer el esfuerzo moral de abrazar el marxismo a pesar de todo, aceptando la existencia de los campos de trabajo y demás. Que uno pueda hacer esto dependerá en parte de la estimación que haga de los argumentos empíricos y de la visión que tenga de la alternativa capitalista. La única cosa que no podemos decir de manera honesta, armados con la bomba atómica, es: simplemente esperaré y defenderé a Inglaterra de la invasión cuando llegue el momento.

Si esta es nuestra situación, y creo que así es, la mitología existencialista puede ser vista, entre otras cosas, como una representación de nuestro dilema. Queremos pensar moralmente la política, pero nuestras categorías morales son confusas y nuestras categorías políticas están vacías. ¿Qué respuesta ofrece el existencialismo? Ninguna. Su concepto de valor es problemático, un signo de interrogación. Pero expresa de modo apasionado y sincero el deseo de recorrer la vía intermedia, de preservar los valores de un individualismo inocente y vital en un mundo que parece amenazarlos desde las dos partes. Podemos tener simpatía por esta pasión y por el grito de dolor que la acompaña. Pero todavía no podemos saber si este mito representa o no una trágica ilusión.

Ensayo en *Socratic Digest*, núm. 5, 1952

12 «Da lo mismo emborracharse solo que liderar a las masas». *(N. de la A.)*

13 «Solo la revuelta es pura». *(N. de la A.)*

14 Nikolái Berdiaev (1874-1948), filósofo idealista ruso que ha sido identificado a veces con el primer existencialismo y que al final rechazó el marxismo en favor de una espiritualidad mesiánica. *(N. de la A.)*

15 Herbert Butterfield (1900-1979), historiador y filósofo de la historia británico. *(N. del T.)*

Hegel en versión moderna

Resulta casi un misterio la poca estima demostrada hacia Hegel en este país. Este filósofo, que a pesar de no ser el más grande contiene posiblemente más verdad que ningún otro, no es leído ni estudiado aquí. Los compatriotas de David Hume tienen, por extraño que parezca, un mejor registro. Pero el hecho sigue siendo que apenas se ha escrito nada de valor en Inglaterra sobre Hegel y, cuando a los estudiantes de Oxford y Cambridge se les dice algo de su pensamiento, se hace que lo consideren una simple curiosidad filosófica. No es de esperar, por tanto, que el extraordinario libro de Jean-Paul Sartre *El ser y la nada*, que por fin ha sido traducido y que puede ser considerado de manera provechosa una larga nota a pie de página de la *Fenomenología del espíritu*, vaya a producir algún impacto.

El ser y la nada es un trabajo muy largo y casi en su totalidad hegeliano en torno a la naturaleza de la conciencia humana, un tema que ya no se aborda en la filosofía británica. Es imposible esbozar siquiera su argumento, pero sí se puede decir algo de la estructura del libro. Sartre comienza planteando un dilema que se perfila sobre el fondo de toda la filosofía europea: ¿cómo se puede caracterizar la relación entre sujeto y objeto? Las filosofías subjetivistas pierden el objeto en el sujeto, mientras que las objetivistas lo separan de manera irrevocable del sujeto. Se trata de una relación

compleja, inestable, dialéctica. Sartre se dispone a describir esta relación inestable en términos de lo que él llama ser para-sí y ser en-sí. El ser para-sí, o la conciencia, tiene un carácter indefinido y variable que Sartre expresa diciendo que oculta su propia *néant* o «nada». El sujeto no tiene el mismo modo de existencia que los objetos. Sin embargo, está obsesionado con su conciencia de este otro modo de existencia, al que siempre aspira. Quiere ser en-sí. De esta característica de la conciencia se derivan algunas cosas como la «mala fe» (la ilusión consoladora de que se puede *ser* algo de un modo semejante al de los objetos) y, en cierto sentido, la imposibilidad de la sinceridad. También en este contexto define Sartre el «valor». Aprehendemos los valores como una «carencia», la carencia de algo que podría estabilizar y «cosificar» nuestro ser.

Sartre ha psicologizado y deshistorizado aquí la noción hegeliana de «alienación». En otras páginas realiza una operación similar con el famoso análisis hegeliano del «amo» y el «esclavo». La relación entre el ser para-sí y el ser en-sí adopta una forma especialmente importante en nuestras relaciones con otras personas: nuestro ser para-los-otros. Las otras personas son vitales y, sin embargo, insatisfactorias y hasta peligrosas para nosotros porque mantienen la promesa de una estabilización del ser. Resultan peligrosas en la medida en que pueden estabilizarnos como algo que no queremos ser (vergüenza) e insatisfactorias en la medida en que incluso aunque quieran enaltecernos (amor) no podemos estar seguros de su constancia, y al tratar de mantenerlas en su tarea las objetivamos y destruimos la libertad que da valor a su actuación.

En la última parte del libro, Sartre se ocupa de la libertad y de lo que denomina «el psicoanálisis existencialista». «Los últimos descubrimientos de la ontología son los primeros principios del psicoanálisis». La deliberación voluntaria es siempre fingida. Somos nosotros mismos los que producimos las consideraciones aparentemente objetivas que manejamos. La libertad es libertad de actuar de otro modo, pero ¿a qué precio? ¿Al precio de abandonar los proyectos fundamentales

que nos hacen ser lo que somos? Nuestra libertad es algo más profundo que la «voluntad» y la reflexión normal. *Es* la naturaleza fundamental de nuestro *élan* hacia el ser y solo puede ser desvelada por una forma de análisis que evite la reificación de las teorías y de los simbolismos de la psicología tradicional y actual. (Sartre acusa a Freud de tratar la conciencia como una cosa). La discusión nos lleva a una consideración fascinante sobre «la cualidad como revelación del ser». ¿Por qué nos gusta rellenar los huecos? ¿Por qué nos fascina lo viscoso? No por razones freudianas. El sexo mismo es espejo de algo más importante, el deseo estéril de la conciencia de ser su propio fundamento.

El libro termina con una definición de su propio estatus. Todo esto, nos dice Sartre, ha sido un ensayo sobre «ontología fenomenológica». La ontología es a la metafísica lo que la sociología a la historia. La ontología solo puede hacer modelos y representaciones, solo puede decir las cosas «como si». (Es como si el ser en-sí, en su deseo de convertirse en su propio fundamento, se diera a sí mismo la dimensión de para-sí). Es tarea de la metafísica decir si es de verdad así.

En cuanto al estatus de esta obra, la mayor parte de los críticos ingleses dirían con celeridad (creo no equivocarme) que la metafísica en el sentido al que alude Sartre no existe. Todo lo que se podía hacer se ha hecho. Pero ¿qué se puede decir del valor y la naturaleza de lo que se ha hecho? ¿Acaso está intentando Sartre lo imposible: una descripción de la «conciencia» que revele una estructura universal y que, al mismo tiempo, haga justicia a la naturaleza inestable de lo que se describe? Sobre este último aspecto, resulta curioso hasta qué punto, al menos en un sentido superficial, tiene éxito Sartre. La naturaleza vacilante de nuestro pensamiento y de nuestra conciencia actuales, la manera en que nos trasladamos de las aprehensiones «subjetivas» a las «objetivas», que ya era presentada de modo muy eficaz en *La náusea*, es abordada de manera más sistemática en *El ser y la nada*, y estamos obligados a reconocernos en la descripción que ofrece, que a menudo resulta desconcertante. Pero ¿se revela aquí alguna estructura universal o fundamental?

¿Consigue hacer Sartre algo más que efectuar un análisis convincente de ciertos estados de ánimo y emociones que pueden ser o no comunes a toda la raza humana?

Resulta difícil juzgar su tentativa sin poner en cuestión todo este tipo de empresa. Términos tales como «ser» y «conciencia» han sido suprimidos de la filosofía anglosajona. El filósofo inglés limita en general su actividad a la supresión de problemas adheridos a conceptos particulares mediante el análisis del funcionamiento del lenguaje en el área en cuestión. Evita la psicología y no intenta decirnos qué es la realidad en su totalidad. Sartre trata de hacerlo de una manera que, como él mismo admite, es casi metafórica. ¿Cuál es el valor de esto? A mí me parece que en este país nuestro desenmascaramiento de cierto tipo de argumento metafísico nos ha llevado a rechazar con demasiada facilidad las grandiosas representaciones de la metafísica. Estas representaciones pueden ser iluminadoras, en un sentido psicológico y moral, incluso aunque su estatus sea dudoso y se deban más a una apelación general a nuestro conocimiento de la naturaleza humana que a una argumentación rigurosa.

Desde este punto de vista, la obra de Sartre resulta en verdad edificante. Nos enseña cosas sobre la naturaleza humana del mismo modo que una novela. Pero también es cierto que podríamos hacer objeciones, desde un punto de vista empírico y desde un punto de vista moral, a muchos aspectos de su análisis. La enorme metáfora nos dice mucho, sin duda, de las propias obsesiones y valoraciones de Sartre, que no tenemos por qué compartir. La representación es egocéntrica en exceso. Nuestra existencia como entidades históricas y como miembros de la sociedad se deja rápidamente de lado. Nuestro «dilema fundamental» es concebido como el dilema de un ser solitario. Los valores encuentran una base solipsista en el intento vano de cada conciencia de ser *causa sui*, e incluso otros individuos existen sobre todo como amenazas o instrumentos. En muchos aspectos Sartre apela a Kierkegaard frente a Hegel. La persona individual exige ser reconocida como persona y no como parte de algo suprapersonal. Pero la propia concepción

sartriana del individuo nos llama la atención porque resulta curiosamente despersonalizada y mecánica. Es como si el Absoluto hegeliano se hubiera convertido en una persona y luchase por lograr la autoconciencia en lo que parecería ser la más completa soledad. Las demás personas, en la representación sartriana, aparecen como partes no asimiladas de uno mismo. Por supuesto, existe la lucha a muerte de una conciencia frente a otra (uno de los tópicos favoritos de la narrativa existencialista). La novela de Simone de Beauvoir *Los mandarines* proporciona la última variación sobre el tema (Paule y Henri). Pero, si creemos que el amor no es de forma inevitable estéril y que la aprehensión del valor en las relaciones personales, en la sociedad y en el arte está relacionada con la difícil aprehensión final de otras personas y cosas como independientes y *reales*, entonces estamos apelando de forma implícita a una concepción del «ser» distinta de la que Sartre nos ofrece.

Resulta curioso que, aunque Sartre sea un esforzado moralista, hondamente preocupado por influir en su época, la versión más sistemática de su teoría parezca hacer inútil el esfuerzo. ¿Qué parece ser «verdaderamente valioso» en *El ser y la nada*? Las virtudes cotidianas están teñidas de «mala fe». Es muy posible que el autoconocimiento tenga valor, una libertad autoconsciente. Hay un fuerte toque de romanticismo estoico en la teoría de Sartre: somos como somos, dejad que al menos seamos conscientes de ello. Pero el proceso de autoconocimiento, tal y como lo describe Sartre, parece negativo y destructivo, y sus intentos en otros lugares de aplicar el «psicoanálisis existencial» a personas concretas (por ejemplo, Baudelaire) ejercen una reducción sobre el sujeto y no parecen conducir a descubrimiento nuevo alguno. Por razones polémicas, Sartre ha tenido que complementar su planteamiento con elementos más kantianos, como los que desarrolla, por ejemplo, en *El existencialismo es un humanismo*. La pasión humanista que exhibe en sus escritos más populares le ha llevado casi a salir del partido comunista y, más recientemente, a alejarse de nuevo. Después de *El ser y la nada*, también ha escrito su prometida Ética, de manera

paradójica, en la enorme obra que ha dedicado a Genet.

Es probable que el libro de Sartre desagrade a los filósofos por ser «metafísico», a los cristianos por no ser compasivo, y a los marxistas y demás por ser ahistórico y asocial, pero suscita muchas cuestiones que sin duda son filosóficas; en particular sobre la naturaleza y la función de la psicología. Y, sobre todo, está lleno de análisis fascinantes y profundos sobre los mecanismos y deseos humanos. Es un libro sumamente interesante y puede parecérselo también a lectores profanos si son capaces de superar el horror inicial ante la terminología de corte hegeliano. Es en verdad difícil, pero no imposible de entender (como puede parecer en un vistazo ocasional). Está lleno de «imágenes y conversaciones». Creo que ha sido muy bien traducido al inglés por Hazel Barnes[16], reduciendo al mínimo términos discutibles como «anihilación». Sin duda, los autores de artículos breves y meticulosos siempre miran con desconfianza a los escritores de volúmenes largos, emotivos y sin rigor, pero son estos, para bien o para mal, quienes tienen la última palabra.

Reseña en *New Statesman and Nation*,
mayo de 1957

[16] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. de Hazel E. Barnes, Londres, 1957. *(N. de la A.)*

La mordacidad existencialista

Everett Knight ha escrito un polémico libro[17] que tiene el mismo carácter punzante que un tábano. El autor es un discípulo incondicional de Sartre y ve en el existencialismo sartriano la respuesta a todas las necesidades de nuestra época. El existencialismo culmina el trabajo iniciado por la Ilustración. El racionalismo rechazó el antiguo orden teológico, pero lo sustituyó por el orden de la ciencia. Las leyes newtonianas de Kant nos separan de las cosas en sí. Con la decadencia de la ciencia decimonónica nos quedamos sin Dios y sin las leyes naturales. Se impone ahora el verdadero ateísmo y hay que extraer sus conclusiones. Knight percibe estas conclusiones en lo que denomina un «retorno a lo particular», que se manifiesta tanto en el arte como en la filosofía. En el arte visual el «retorno» se puede apreciar en la obra de Cézanne y los pintores posteriores que dejaron a un lado las reglas (por ejemplo, las de la perspectiva) que nos separaban de las cosas. En el ámbito de la filosofía, la concepción husserliana de la «intencionalidad», que hace coincidir a la conciencia con sus objetos en vez de considerarla una entidad separada, es utilizada por los existencialistas para apoyar una teoría de la «inmediatez». El hombre es lo que hace. Existe, y no tiene una esencia.

El libro comienza con un repaso de la filosofía de Husserl y continúa con un capítulo titulado «De Baudelaire a Sartre»,

que incluye una discusión sobre Valéry. Le siguen tres estudios más largos sobre Gide, Malraux y Saint-Exupéry y sobre la filosofía de Sartre con sus implicaciones políticas y sociales.

En un libro de este tipo es difícil evitar que haya cierta exposición filosófica general y el lector de Knight puede sentirse incómodo por el modo en que se emplea un vago trasfondo filosófico, rápido y sumarial, para defender algunas generalizaciones «de primer plano» que son vitales para la argumentación. Sin embargo, la parte más interesante del libro está en su intento de ver en la literatura el surgimiento de cierto estilo y cierta atmósfera filosófica, y aquí es donde el autor alcanza sus mejores logros. La idea de que el arte debería ocuparse de lo particular no es ambigua. En cierto modo es la definición de cualquier obra de arte, en la que el artista trata de crear una unión autónoma de forma y contenido con límites definidos y armonía interna. Hay otro sentido en el que el arte busca *ahora* lo particular, pero incluso este está lleno de ambigüedades. El «correlato objetivo» de Eliot representa un sentido de «lo particular» que es diferente tanto del de Knight como del que he sugerido al decir que el interés por lo particular es propio de cualquier arte. Knight quiere proporcionar un contenido moral al interés del artista (moderno) por lo particular. Relaciona lo particular con el «compromiso» a través de conceptos intermediarios como la inmediatez y el interés por lo individual. Hay algo atractivo en esta conexión incompleta, pero de nuevo sospecho que la situación es mucho más compleja. Knight otorga analíticamente un sentido favorable al «compromiso» y no consigo ver cómo justifica esto. Lo considera también como un fenómeno moderno en virtud de su conexión con lo particular y con el retorno a las cosas. Pero de este modo limita mucho aquello que parece ser el sentido normal de la palabra. ¿Por qué no era Dante un escritor «comprometido»?

A Knight no le gustan las leyes ni las normas ni lo que él llama sacrificar la inmediatez de los conceptos. Debemos aprender a sustituir lo particular por lo general, la acción por

la contemplación. Esta es la razón por la que la literatura y el arte son ahora «fuentes de verdad no inferiores a ninguna otra». Encuentro cierta emotividad e inexactitud en esta postura. No podemos «hacer sin conceptos» (signifique lo que signifique esto). El existencialismo es una filosofía iluminadora gracias precisamente a su invención de conceptos morales nuevos, y necesitamos que se nos diga con mayor claridad qué diferencia la llamada de Knight a la acción de aquella que ha inspirado el fascismo.

Knight dice que el existencialismo es «una filosofía de la acción considerada como respuesta a lo inmediato». Admite que «inmediato» es una palabra que debe ser interpretada con mucho cuidado. Añade, con reserva, que «el pensamiento político existencialista se fundamenta en el marxismo». Continúa diciendo que lo que necesitamos ahora es un marxismo renovado y que proporcionarlo es la tarea más importante del existencialismo. Todo esto me parece muy interesante. Estoy de acuerdo en que nuestra época necesita un marxismo renovado. El existencialismo tiene, quizá, alguna contribución que hacer en este sentido. Pero su *atractivo* como filosofía se encuentra en la actualidad en sus aspectos menos relacionados con el marxismo: en su exaltación dramática, solipsista, romántica y antisocial del individuo.

Reseña en *The Spectator*, julio de 1957

17 Everett W. Knight, *Literature considered as philosophy: The french example*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1957. *(N. de la A.)*